

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени А. С. ПУШКИНА

# **ВЕСТНИК**

**Ленинградского государственного университета  
имени А. С. Пушкина**

*Научный журнал*

**№ 3**

**Том 2. ФИЛОСОФИЯ**

Санкт-Петербург  
2012

**Вестник  
Ленинградского государственного университета  
имени А. С. Пушкина**

***Научный журнал***

**№ 3 (Том 2)'2012  
Философия  
Основан в 2006 году**

---

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени  
А. С. Пушкина

*Редакционная коллегия:*

В. Н. Скворцов, доктор экономических наук, профессор (главный редактор);  
Л. М. Кобрина, доктор педагогических наук, доцент (зам. гл. редактора);  
Н. В. Поздеева, кандидат географических наук, доцент (отв. секретарь);  
Л. Л. Букин, кандидат экономических наук, доцент;  
Т. В. Мальцева, доктор филологических наук, профессор;  
Г. П. Чепуренко, доктор педагогических наук, профессор

*Редакционный совет:*

М. А. Арефьев, доктор философских наук, профессор;  
В. И. Грачев, доктор культурологии, доцент;  
И. Н. Мочалова, кандидат философских наук, доцент (отв. за выпуск);  
М. Ю. Смирнов, доктор социологических наук, доцент;  
Д. В. Шмонин, доктор философских наук, профессор

**Журнал входит в Перечень российских рецензируемых научных журналов,  
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты  
диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук,  
определенный Высшей аттестационной комиссией  
Министерства образования и науки Российской Федерации**

Свидетельство о регистрации: **ПИ № ФС77-39790**  
Подписной индекс Роспечати: **36224**

Адрес редакции:

196605, Россия, Санкт-Петербург,  
г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10  
тел./факс: (812) 476-90-34  
<http://www.lengu.ru>

© Ленинградский государственный  
университет (ЛГУ)  
имени А. С. Пушкина, 2012  
© Авторы, 2012

## С о д е р ж а н и е

<b>НАСЛЕДИЕ АРИСТОТЕЛЯ: НАУЧНЫЙ ДИСКУРС И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПРАКТИКИ.....</b>	<b>7</b>
<i>М. Н. Вольф</i> Практический поиск у Аристотеля как способ преодоления парадокса Менона .....	7
<i>И. Н. Мочалова</i> От Ксенократа к Аристотелю: формирование физики как теоретической науки в Академии Платона.....	19
<i>А. С. Степанова</i> Понятие «топ» в «Риторике» Аристотеля .....	31
<b>ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ .....</b>	<b>40</b>
<i>М. Е. Буланенко, А. В. Поповкин</i> Способна ли философия внести конструктивный вклад в современное понимание природы?.....	40
<i>В. Э. Терехович</i> Действующие и целевые причины в принципе наименьшего действия .....	49
<i>Н. А. Коротков</i> Что есть информация?.....	60
<i>Н. В. Даниелян</i> Из истории мировой конструктивистской мысли .....	69
<b>ЭСТЕТИКА. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ.....</b>	<b>81</b>
<i>А. А. Львов</i> Фигура автора в английском эстетизме .....	81
<i>О. Р. Демидова</i> «Чужое как свое», или физиология плагиата.....	90
<i>М. Г. Семёнов</i> Концепция культуры в неопрагматизме Р. Рорти.....	99
<i>В. И. Грачев</i> Информационно-коммуникационная картина мира культуры с позиций аксиологической коммуникологии .....	107
<i>Д. Ю. Дорофеев, М. Ю. Арзуманян</i> Антропологический и образовательный потенциал современных коммуникаций .....	117

<b>СОВРЕМЕННОЕ ИСКУССТВО И ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ РЫНОК .....</b>	<b>127</b>
<i>И. И. Толстикова</i>	
Контаминация культурных смыслов в архитектуре XX века .....	127
<i>А. М. Сидоров</i>	
Поль Вирильо: тело, скорость и современное искусство .....	137
<i>А. В. Конева</i>	
Модный дискурс городов и уличная мода .....	145
<i>А. И. Извеков</i>	
История и реальность арт-рынка постмодерна .....	156
<b>РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>164</b>
<i>М. С. Розанова</i>	
Проблемы формирования общероссийской идентичности в эпоху глобализации: религиозный и правовой аспекты .....	164
<i>Г. Н. Лебедева, А. Г. Давыденкова</i>	
Десекуляризация мира: всерьез и надолго? .....	173
<i>О. Ф. Лобазова</i>	
Методологические основы научного анализа религиозной деструктивности .....	183
<i>И. А. Тульпе</i>	
Искусство в контексте религиоведения .....	192
<b>ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ЦЕНТРЫ И ЖУРНАЛЫ .....</b>	<b>200</b>
<i>Д. У. Орлов, О. Н. Ноговицин, Д. С. Бирюков, В. Л. Иванов, И. А. Протопопов</i>	
Еіпаі: проблемы философии и теологии .....	200
<i>Сведения об авторах .....</i>	<i>206</i>

## Contents

<b>ARISTOTLE’S HERITAGE: ACADEMIC DISCOURSE AND INTERDISCIPLINARY PRACTICES.....</b>	<b>7</b>
<i>M. N. Volf</i> Aristotle’s Practical Inquiry as the Strategy of Solving Meno’s Paradox.....	7
<i>I. N. Mochalova</i> From Xenocrates to Aristotle: Creating Physics as a Theoretical Science in Plato’s Academia.....	19
<i>A. S. Stepanova</i> The Concept «topos» in «Rhetoric» of Aristotle .....	31
<b>ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE .....</b>	<b>40</b>
<i>M. E. Bulanenko, A. V. Popovkin</i> Can Philosophy Contribute Constructively to Contemporary Concept of Nature? .....	40
<i>V. E. Terekhovich</i> Actual and Final Causality In the Least Action Principle.....	49
<i>N. A. Korotkov</i> What Is Information?.....	60
<i>N. V. Danielian</i> Excerpts from World Constructivist Thought .....	69
<b>AESTHETICS. PHILOSOPHY OF CULTURE AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY .....</b>	<b>81</b>
<i>A. A. Lvov</i> Author’s Figure in English Aestheticism .....	81
<i>O. R. Demidova</i> ‘Making It One’s Own’, or Cultural Physiology of Plagiarism .....	90
<i>M. G. Semenov</i> The Conception of Culture in Rorty’s Neopragmatism.....	99
<i>V. I. Grachev</i> The Info-communication Pattern of the World of Culture from the Standpoint of Axiological Communicology .....	107
<i>D. U. Dorofeev, M. U. Arzumanyan</i> On Anthropological and Educational Potential of Modern Communication.....	117

<b>MODERN ART AND ART MARKET .....</b>	<b>127</b>
<i>I. I. Tolstikova</i>	
Contamination of Cultural Meanings in 20 <sup>th</sup> Century Architecture .....	127
<i>A. M. Sidorov</i>	
Paul Virilio: Body, Speed and Contemporary Art.....	137
<i>A. V. Koneva</i>	
Fashion Discourse of Big Cities and Street Fashion.....	145
<i>A. I. Izvekov</i>	
The History and Reality of Postmodern Art Market.....	156
<b>RELIGIOUS STUDIES.....</b>	<b>164</b>
<i>M. S. Rozanova</i>	
The Problem of Formation of All-Russian Identity in Globalization era: Religious and Law Aspects .....	164
<i>G. N. Lebedeva, A. G. Davydenkova</i>	
For How Long and How Irrevocably is the World Desecularized? .....	173
<i>O. F. Lobazova</i>	
Methodology to Analyze Religious Destructivity .....	183
<i>I. A. Tulpe</i>	
Art in the Context of Religious Studies.....	192
<b>PHILOSOPHY IN MODERN RUSSIA: RESEARCH CENTERS AND JOURNALS .....</b>	<b>200</b>
<i>D.U. Orlov, O.N. Nogovitsin, D.S. Birjukov, V.L. Ivanov, I.A. Protopopov</i>	
Einai: The Problems Philosophy and Theology .....	200
<i>About the authors</i> .....	206

---

## НАСЛЕДИЕ АРИСТОТЕЛЯ: НАУЧНЫЙ ДИСКУРС И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПРАКТИКИ

УДК 1 (38) (091)

*М. Н. Вольф*

### Практический поиск у Аристотеля как способ преодоления парадокса Менона

В статье рассмотрен практический поиск у Аристотеля как способ преодоления парадокса Менона. Анализируется связь между принятием решения и поиском и демонстрируется, что реализация практического поиска осуществляется по схеме: эмоция/состояние – понимание/соображение (*synesis*) – рассудительность/здоровоумие (*phronēsis*) – принятие решения (*boyleytikon*).

The article considers Aristotle's practical inquiry as the means of solving Meno's paradox. It analyzes the relationship between deliberation and inquiry and shows that practical inquiry is realized from emotion / state to *synesis* to *phronēsis* to *boyleytikon* (deliberation).

**Ключевые слова:** практический поиск, Аристотель, парадокс Менона, рассудительность, понимание, принятие решений, античная философия.

**Key words:** practical inquiry, Aristotle, Meno's paradox, prudence, common sense, understanding, deliberation, Greek philosophy.

Исходные установки Аристотеля в отношении поиска (*ζήτησις*) в целом соответствуют тем, которые были сформулированы Платоном в связи с парадоксом Менона<sup>1</sup>:

«Человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать» (*Meno*, 80 d – 81a, пер. С.А. Ошерова [8]).

В первую очередь, это включение в обсуждение посылок Z1 и Z2 в отношении принципов поиска: следует ли искать то, что уже известно (Z1), или следует искать то, что неизвестно в принципе (Z2). Предшествующая традиция, от досократиков до Платона, если помещать ее в контекст вызова парадокса Менона, отвечала бы на этот вызов следующим образом: прежде чем искать что-либо о вещи, мы должны иметь хоть какие-то исходные указания на то, что именно мы ищем. Эти исходные представления не должны носить абсолютный характер – тот, кто ищет, не должен быть уверен в полноте своего знания о вещи. В контексте античной философской парадигмы представлений о знании человек может только стремиться к подлинному знанию, но обладает лишь мнением, которое то и дело требует корректировки. Уверенность в таком мнении, убежденность в его истинности отнюдь не способствует поиску, – если ищущий *уже знает* (иными словами, убежден, что его мнение – это истинное знание), то это лишает его стимула для дальнейшего поиска, уточняющего содержание своего мнения. В какой-то мере соглашается с этими принципами и Аристотель. Он полагает, что всякое научение или знание должно основываться на ранее имеющемся знании, причем сам Аристотель различает несколько его вариантов: «предшествующее знание», «предпознание», «предзнание» [7, с. 40–48]. О том, как необходимо иметь предварительное знание, Аристотель поясняет на ряде примеров (*An. Post.* 71 a 1–25). В противном случае неизбежны трудности, аналогичным образом сформулированные и в «Меноне», и у Аристотеля: «а именно либо ничему не научаются, либо научаются только тому, что уже знают» (*An. Post.* 71 a 29–30)<sup>1</sup>. Далее по тексту Аристотель приводит некоторые примеры, которые показывают, каким образом, с его точки зрения, устраняются трудности парадокса, причем все они сводятся к наличию некоторого либо общего, либо предшествующего знания об искомом. Аристотелевский вердикт, который выносится относительно затруднений парадокса: «ничто (как я полагаю) не мешает, чтобы некоторым образом знали изучаемое, а некоторым образом нет. В самом деле, нет ничего нелепого в том, что кто-то каким-то образом знает то, что он изучает, но нелепо было бы, если бы он уже знал это так и таким способом, как он его изучает» (*An. Post.* 71 b 5–10). Иными словами, Аристотель соглашается с тем, что Z1 неприемлем, такой способ поиска нелеп, но вот в отношении Z2 его позиция корректируется в сравнении с предшественниками. В частности, Е. В. Орлов полагает, что Аристотель дает *решение* парадокса Менона и резюмирует его в вышеприведенном пассаже [5]. На наш взгляд, парадокс Менона – это мощный скептический тезис, решить который обычными средствами невозможно, и в любом случае вместо приемлемого решения и Платон, и Аристотель вынуждены предлагать по сути либо пути обхода, либо отказ от основных тезисов и

<sup>1</sup> «Вторая аналитика» здесь и далее цитируется по изданию [1] (пер. Б.А. Фохта).

проблем парадокса. Вариант, предлагаемый Аристотелем, по мнению Е.В. Орлова, таков: «в начале каждой ступени и каждого метода познания познаваемое нам как-то ведомо, а как-то нет, причем оно ведомо нам не так, как мы хотим его познать на данном уровне и данным методом» [5, с. 25]. И если Платон однозначно выбирает «поиск неведомого» (не признавая частичное знание за знание), то Аристотель не следует в своем «решении» ни по пути Z1, ни по пути Z2, а дает в некотором роде синтез обоих принципов: искать следует то, что уже как-то ведомо, а как-то неведомо.

Как мы сказали выше, парадокс представляет собой мощный скептический вызов, фактически не имеющий решения, но, в конечном счете, что демонстрирует Платон, этот парадокс должен выступать как своего рода *зететическая* апория, столкнувшись с которой ищущий вынужденно остается в ситуации поиска. То, что предлагает в данном случае Аристотель – это именно попытка избежать трудностей парадокса, ответить на вызов так, чтобы найти способ обосновать *для себя* возможный способ достигать знания. Тем более это видно, поскольку в своей попытке «решить» парадокс Аристотель не только не учитывает *второй тезис* (T2), предваряющий формулировку парадокса «Невозможно установить, что есть *часть* конкретной вещи (*F*), не зная, что есть сама эта вещь», но и признает его приемлемым вариантом осуществления поиска («нет ничего нелепого в том, что кто-то каким-то образом знает то, что он изучает»), очевидно, полагая возможным и продуктивным принцип поиска целого по его частям, хотя согласно T2 невозможно установить, с частью какого целого мы имеем дело, не зная предварительно этого целого.

Другое дело, что у Аристотеля имеется существенное уточнение возможности поиска, только не в контексте собственно решения парадокса, а в контексте понимания его как *зететической* аперии: всякий поиск возможен только там, где нет *эпистемы*, а сама *эпистема* – это конечный итог всяких поисков в некоторой отдельно взятой области, точное научное знание. Ищет тот, кто не имеет устоявшегося мнения или позиции, кто принимает какое-либо решение. При этом в отличие от предыдущей традиции рассмотрения поиска Аристотель уже четко различает между *практическим* поиском и таким, который будет специфичен для теоретической философии, а именно для аналитики, т. е. *эпистемическим* поиском [6, с. 265]. В таком случае *эпистему* следует понимать как теоретическое знание. Обсуждая нюансы понимания *эпистемы* у Аристотеля, Е. В. Орлов пишет, что если Платон понимал *эпистему* в свете проблематики узнавания и определения, то Аристотелю важно подойти к этому вопросу с позиций различения присущего в сути и сопутствующего самого по себе, в связи с чем он называет *эпистемой*, прежде всего, «доказательство присущности одного другому, т. е. доказательство сопутствующего самого по себе. *Эпистема* стала не определением, а доказывающим силлогизмом» [6, с. 288].

В соответствии с различием знания на теоретическое и практическое следует различать и сами виды поиска: поиск может пониматься как эпистемический (поиск причины и истины) и практический («поиск средств достижения блага для себя и для государства (полиса)») [7, с. 148]. При этом и силлогизмы будут различаться как практические, так и эпистемические, но первые «относятся к тому, что может быть иначе, и по отношению к тому, к чему надо принимать решение, а эпистемические – к тому, что не может быть иначе (о том, что не может быть иначе, решения не принимаются), а также в том, что в практических силлогизмах вместо заключения следует поступок (*праксис*), а не заключение силлогизма в виде пропозиции» [4, с. 44.]. Эпистемическое «существует с необходимостью, а значит, вечно, ибо все существующее с безусловной необходимостью вечно, вечное же не возникает и не уничтожается» (*EN*, 1139 b 20–25)<sup>1</sup>.

В целом, если обсуждать точку зрения Аристотеля применительно к науке, поскольку именно точное научное знание оказывается конечной целью поиска, то он не регламентирует поиск как таковой, признавая любой метод исследования. Вернее сказать, Аристотель регламентирует не то, как мы достигли наших результатов или то, в чем состояли шаги поиска. Для него наиболее важным представляется конечное оформление этих результатов. Нетрудно согласиться с М. Нуссбаум, что для Аристотеля неважно, как мы пришли к тому или иному знанию, но если в результате нашей работы мы в состоянии дедуцировать выводы из приемлемого первого принципа, то и сам поиск может считаться приемлемым [9, р. 111]. То есть для Аристотеля важно продемонстрировать не то, что некоторое знание (сродни мнению) достижимо вообще, а что у исследователя имеется возможность достигать именно подлинного, конечного знания; именно поэтому *эпистема* является тем, что не может быть иначе, тем, что не может быть рассмотрено с позиций истины или лжи, поскольку для подлинного знания не существует ни правильность, ни ошибочность – оно вне каких-либо измерений. Свой поиск, *зетесис*, исследователь может начинать с какой угодно точки, может приступать к нему вообще без всякого силлогизма, но если он хочет кого-то убедить в эпистемологическом статусе своих результатов, в их подлинности, то представить эти результаты следует в дедуктивной форме [9, р. 111]. На основании этих доводов следует признать, что статус эпистемического поиска более высок, чем статус практического поиска.

---

<sup>1</sup> «Никомахова этика» здесь и далее цитируется по изданию [2] (пер. Н.В. Брагинской).

Тем не менее обсуждение понимания поиска у Аристотеля следует начинать с практического поиска, а именно, как он реконструируется из его этических взглядов. Этика, прежде всего, регламентирует человеческие действия и поступки, которые являются результатом того, что Аристотель называет τὸ βουλευτικόν, или способность принимать решения: «А среди людей все принимают решение о том, что осуществляется ими самими в поступках» (*EN*, 1112a 34–35). Уточняя понятие «βουλευτικόν», Аристотель пишет:

«Однако не всякие поиски оказываются принятием решения (βούλευσις), например в математике, зато всякое принятие решения - поиски...» (*EN* 1112 b 23–24).

Этот пассаж показывает, что поиск свойственен не только этическим разысканиям. Но если говорить о практическом поиске, то это будет такой вид поиска, который непосредственно связан или сам является принятием решения. Обсуждая этот вид поиска, Аристотель пишет следующее:

«Поиски (τὸ ζητεῖν) отличаются от принятия решений (τὸ βουλευέσθαι), потому что принятие решения - это один из видов поисков. Что касается разумности в решениях (εὐβουλίας), то надо понять, в чем ее суть, является ли она своего рода знанием (ἐπιστήμη), [или наукой], мнением (δόξα), наитием (εὐστοχία), или это нечто другого рода. Конечно, это не знание, ведь не исследуют то, что знают...» (*EN*, 1142a30-35).

Мы намеренно подчеркнули последнюю фразу и ниже объясним почему.

Как мы отметили, речь идет о статусе принятия решений. Само понятие «βουλευτικόν» специфично именно для практического ума и практического поиска в отличие от более общего понятия «νοητικόν», объединяющего в себе способности как практического, так и теоретического ума [6, с. 64]. Обычный перевод этого понятия в русских переводах Аристотеля – принятие решений (как процесс или как способность принимать решения). Обычный словарный перевод для него – это способность рассуждать, рассудительность, здравое суждение, благоразумие. Но есть еще одно слово в античном философском словаре и в том числе словаре Аристотеля, которое также связано с практическим силлогизмом или практическим поиском и также переводится как рассудительность, – это φρόνησις, мышление или такая способность мыслить, которая присуща человеку только в здоровом уме, здравомыслие. И то и другое понятие в принципе означают способность рассуждать, но в первом случае для Аристотеля важно подчеркнуть социальный контекст этой способности – совместное рассуждение, размышление на совете

(βουλή) или возможность обратиться за советом относительно окончательных действий к кому-либо еще – и с учетом этой коннотации мы также не исключаем возможный перевод этого понятия как «размышление»<sup>1</sup>.

Итак, для Аристотеля совершенно очевидно, что «принятие решений, размышление» не может пониматься как *эпистема*, раз это один из видов поиска: поиск только направлен на *эпистему*, и она – его результат. Но интересен аргумент, к которому прибегает здесь Аристотель: то, что знают – не исследуют (οὐ γὰρ ζητοῦ περὶ ὧν ἴσασιν). Здесь наряду с явными содержательными перекличками с Z1 парадокса Менона «кто знает, не станет искать: ведь он уже знает» просматриваются и явные отличительные принципы позиции Аристотеля. Если для Платона в этой формулировке речь шла о догматическом знании как варианте мнения, т. е. неподлинном знании, убежденности или нестрогой вере, выдаваемой за истинное положение вещей, а в качестве подлинного знания выступали только идеи, которые душа созерцала до обретения земной жизни, то для Аристотеля возможность подлинного знания постулируется как *эпистема*. Действительно, нет смысла искать то, о чем имеется вся абсолютная и истинная полнота знания, и Z1 в такой аристотелевской формулировке теряет негативный оттенок досократических и платоновских доктрин, ставивших акцент на сам поиск, но не на то, что могло оказаться его результатом, исходя из того, что в течение жизни вероятнее всего подлинное знание или всю его полноту отыскать не удастся<sup>2</sup>. Согласно же Аристотелю для *эпистемы* дополнительный поиск, если она уже открыта, не нужен – *эпистема* измениться не может, она дана полностью, целиком как необходимое. Как указывает Е. В. Орлов, «в *Ап. Пост.* I 33 Аристотель пишет, что недоказываемая *эпистема* и мнение суть допущения непосредственных посылок: недоказываемая *эпистема*, будучи непосредственной посылкой доказывающего силлогизма, есть допущение того, что не может быть иначе; мнение есть допущение того, что может быть иначе» [7, с. 112–113].

Итак, говоря о Z1 Платона, мы утверждали, что речь идет о правильном мнении (а вернее, мнении, которое имеющий его принимает за правильное). Но и Аристотель в дальнейшем пассаже из «Никомаховой этики» также рассматривает принятие решений как вид поиска в отно-

<sup>1</sup> Подробнее о понятии см. [6, с. 62–63].

<sup>2</sup> У Платона *зетема* (τὸ ζήτημα) понималось именно так – как исследование, которое осуществляется философом всю жизнь, а после его смерти подхватывается другими. Это понятие, в частности, Г. Наги (G. Nagy) определяет следующим образом: это «вид интеллектуального “вопроса”, который вовлекает противоположную точку зрения. В платоновском понимании *zētēma* относится к вопросу или исследованию философской природы» [12, p. 1].

шении мнения: является ли поиск мнением? И здесь Аристотель полностью согласен с Z1, для него поиск не совпадает с мнением:

«Ведь и мнение – это не поиски (ζήτησις), но уже некое утверждение, а кто принимает решение – разумно он это делает или плохо, – нечто ищет и рассчитывает [ζητεῖ τι καὶ λογίζεται]» (EN, 1142b 15).

И, поясняет Аристотель, поиск не совпадает с мнением еще потому, что размышление, принятие решений как вид поиска сопряжено либо с ошибками, либо с правильными поступками, но эта правильность не имеет отношения ни к науке, ни к мнению. Для науки, как мы уже указывали, не бывает правильности или ошибочности, а для мнения правильное оказывается истинным, более того, там, где имеется мнение, имеется некоторая определенность – «то, о чем имеется мнение, уже определено», а поиск подразумевает неопределенность (EN, 1142b 10).

Если же практический поиск – и не эпистема, и не мнение, то что он из себя представляет и каким образом можно достигать того и другого?

В частности, процесс, инициирующий практический поиск, можно реконструировать следующим образом (здесь мы будем опираться на схему, которую предлагает О. Айкеланд [11]). Практический поиск, прежде всего, осуществляется в рамках этики, а этика связана с поведением, которое, в свою очередь, продуцируется эмоциями, состояниями, желаниями, связанными с чувственными восприятиями. Все эти «душевные» проявления, только возникнув, редко сопровождаются рефлексией о том, почему и по какой причине мы испытываем именно эту эмоцию и переживаем именно это состояние. Но, тем не менее, такой процесс возможен, и любая человеческая эмоция, любое состояние, любое отражение чувственноданного в нас так или иначе может быть в процессе рефлексии отфильтровано или опосредовано, или интерпретировано мышлением, а раз так, то отвечают за это уже элементы мышления (νόησις). В данном случае, применительно к доктрине Аристотеля, речь идет о дианоэтическом мышлении (διανοητική), а именно об основной дианоэтической способности, – *фронесис*, здравый смысл, рассудительность (φρόνησις). *Фронесис*, как это хорошо видно из текста Аристотеля, является неотъемлемым элементом принятия решений. И хотя, как мы сказали, для некоторых вещей решение принять невозможно (например, относительно того, что параллельные прямые не пересекаются, мы не можем принять иного решения), но там, где это происходит, происходит посредством *фронесиса*, здравого смысла:

«Предметом решения, вероятно, следует называть не то, о чем может принять решение какой-нибудь глупец или безумец, но то, о чем его принимает разумный человек (ὁ νοῦν ἔχων)» (EN, 1112a 20).

*Фронесис* – рассудительность, здравомыслие – у Аристотеля понимается как добродетель, но не теоретическая, а практическая, и имеет дело как с единичными обстоятельствами, так и с универсальными, оказываясь своего рода связующим звеном между универсальным и единичным (*EN*, 1141b14–16), например, как связывающая установка универсальных норм и их применение в единичных обстоятельствах или универсальные правила и применение этих правил в единичных обстоятельствах [7, с. 301]. Как указывает Е. В. Орлов, «рассудительность тоже предполагает “поиск” (*EN*, 1142a7–8), но не эпистемический, т. е. не поиск причины и истины, а поиск средств достижения блага для себя и для государства (полиса). Рассудительность, как и *эпистема*, имеет дело с силлогизмами только практическими, а не эпистемическими» [4, с. 44]. Если к *эпистеме* ведут эпистемические силлогизмы, то *фронесис* использует практические силлогизмы. Разница между ними состоит в том, что «практические силлогизмы относятся к тому, что может быть иначе и по отношению к чему надо принимать решение, а эпистемические – к тому, что не может быть иначе (о том, что не может быть иначе, решения не принимаются), а также в том, что в практических силлогизмах вместо заключения следует поступок (*праксис*), а не заключение силлогизма в виде пропозиции» [4, с. 44]. Как характеризует эту способность О. Айкеланд, это «“инструмент познания”, который приводит нас к ситуации здесь и сейчас, давая нам способность видеть *свойства* вещей» [11, р. 143].

Итак, интерпретация наших эмоций и состояний входит в задачи *фронесиса*, но, тем не менее, любая интерпретация может быть ошибочной и, осознав посредством *фронесиса*, что мы находимся именно в таком, конкретном душевном состоянии, мы можем явно начать формулировать вопросы: действительно ли это та самая эмоция или состояние, почему именно она, что она такое и т. п. Начав задавать вопросы такого рода, мы попадаем в ситуацию размышления (*βούλευσις*), а тем самым – поиска (*ζήτησις*). Как подчеркивает О. Айкеланд, несмотря на то, что любая эмоция интерпретируется нами на основании культурных традиций, прошлого опыта и т. п., сами эмоции еще не являются размышлением и принятием решения [11, р. 143]. Размышление повлечется только вместе с *фронесисом* как его следствие, как попытка ответить на вопрос, что следует делать в этой ситуации. И отсюда становится более понятной роль *фронесиса* в поиске. Имея дело с сиюминутной ситуацией, некоторой страстью, захлестнувшей человека, например, гневом, *фронесис* (рассудительность), ставя ее в контекст культурного или пережитого опыта, анализирует ее так, чтобы отыскать, *какова* реальность этой ситуации, и размышляет, что можно сделать, т. е., привлекая понимание

ситуации (σύνεσις) и способы ее решения, осуществляет принятие решения относительно этой ситуации [11, p. 140].

Понятие σύνεσις<sup>1</sup> – еще одно понятие в ряду конституирующих поиск, и хотя оно сопутствует поиску, содействуя *фронесису*, следует различать область их применения. Перевод «понимание» для слова σύνεσις, скорее, означает чисто интеллектуальное или спекулятивное схватывание, тогда как *фронесис* в аристотелевской доктрине часто понимается как именно *практическая мудрость*, несмотря на сугубо ментальные коннотации. Аристотель различает *сюнесис* и *фронесис* на том основании, что *сюнесис* не имеет прескриптивной или императивной силы, он просто *судит* о том, следует или не следует поступать тем или иным образом. А вот *фронесис* уже обладает прескриптивной силой, фактически отдавая команды относительно того, что именно следует делать и как поступать:

«Соображение ведь не относится ни к вечно существу, ни к неизменному, ни к чему бы то ни было, находящемуся в становлении, но к тому, о чем можно задаться вопросом, и принять решение. А потому, будучи связано с тем же, с чем связана рассудительность, соображение не тождественно рассудительности. Рассудительность предписывает, ведь ее цель [указать], что следует делать и чего не следует, а соображение способно только судить» (EN, 1143a8).

Иначе говоря, роль *сюнесиса* сводится к тому, что через сопутствующие ситуации признаки, через их соединение приходит понимание того, что происходит.

Итак, поиск в практической сфере идет по пути от чувственных данных к решениям посредством некоторых интеллектуальных (ментальных) способностей: эмоция/состояние – σύνεσις (понимание/соображение) – φρόνησις (рассудительность/здравомыслие) – βουλευτικόν (принятие решения). Если мы говорили выше, что Аристотель рассматривает принятие решения как составную часть поиска, то очевидно, что механизмы, которые запускают эту способность, тоже следует включить в поиск как его элементы. Так, и φρόνησις, и σύνεσις наряду с βουλευτικόν становятся неотъемлемыми элементами практического поиска.

Еще один компонент принятия решения, который нельзя упустить из виду – это *логос*. И Аристотель, и Платон убеждены, что мышление (διανόησις или νόησις) связано с языком или опирается на использование языка (Λόγος) как в его вербальном, так и в невербальном отноше-

<sup>1</sup> Н. В. Брагинская переводит σύνεσις как «соображение», хотя более импонирующий нам перевод – «понимание»

нии (и как собственно речи, и способности суждения)<sup>1</sup>. Общая работа, задача или функция всех дианоэтических добродетелей есть достижение истины посредством утверждения или отрицания (*EN*, 1139b12-17), а значит, суждений. Различая в душе две части, логосную и без-логосную<sup>2</sup>, Аристотель пишет, что полностью без-логосной, лишённой суждения является только растительная часть души. Логосная часть души всецело опирается на суждения, а поддающаяся влечению, стремящаяся часть души оказывается логосной только отчасти, поскольку способна подчиняться суждениям (*EN*, 1102a 25-1103a5). Таким образом, *фронесис*, являясь свойством разумной души, рассудительностью, должен опираться на логос, на суждения. В связи с этим имеет смысл еще раз вернуться к пассажиру из «Никомаховой этики», который мы рассмотрели выше: «а кто принимает решение - разумно он это делает или плохо - нечто ищет и рассчитывает» (ζητεῖ τι καὶ λογίζεται) (*EN*, 1142b 15). Если всякое принятие решения - это поиск, то тогда, как следует из этого пассажа, поиск должен включать в себя две части: ищущую (собственно *зететическую*) и рассчитывающую (логистическую). Е. В. Орлов, уточняя содержание глагола λογίζομαι (считать, рассчитывать), показывает, что его значение подразумевает в первую очередь не математический счет, а любое мыслительное действие [6, с. 242]. Именно от него происходят такие лексемы, как ὁ λογισμός, которую Орлов переводит как «расчет» и от которой образуется известное слово ὁ συλλογισμός (силлогизм) [6, с. 242].

Различая в душе логосную (имеющую логос, разумную) и без-логосную (неразумную, бессловесную, т. е. такую, которая присуща животным) части, Аристотель указывает, что дианоэтические добродетели следует относить именно к *логосной*, разумной части души [6, с. 254–256]. Причем именно *логосная* часть души будет включать в себя ум как практический ум и стремление, полагая именно их ответственными за движение человека, т. е. за любые его действия в силу направленности на цель, телеологичности: «В конечном итоге движет нечто единое, а именно цель практического ума и предмет стремления, а таково *благо* (ἀγαθόν), причем не любое благо, а осуществимое в поступке, хотя оно может быть как настоящим, так и кажущимся (φαινόμενιον – феноменальным)» [6, с. 246], – что, в свою очередь, под-

<sup>1</sup> Разумеется, слово λόγος не имеет буквального перевода «язык», и если подбирать какое-либо греческое слово для отражения концепции языка как соотношения звучания и значения, то это, скорее, будет слово νόμος, подразумевающее значение обычая или установления для использования тех или иных имен. Мы же слово λόγος используем в таком контексте значения языка, который указывает на формирование мышления и на сами принципы мышления как *способности суждения*.

<sup>2</sup> Подробнее см. [6, с. 250–255].

черкивает, что практический ум Аристотель связывает с благом, а не с истиной, тогда как с последней имеет дело только теоретический разум. Расчетливость, таким образом, являясь ноэтической способностью, имеющей *логос*, оказывается связанной с расчетом способов достижения цели, и в качестве ее аналога, чтобы подчеркнуть именно практический ее аспект, Аристотель вводит понятие «способности принимать решения». Иными словами, если «расчетливыми» (*λογιστικόν*) могут называться практически все способности души, касающиеся как практического, так и теоретического разума, то способность к сугубо практическому поиску задается через понятие «способности принятия решения». Итак, в контексте «Никомаховой этики» (1142 b 15), подытоживая сказанное, мы можем распределить части поиска при принятии решения следующим образом: ищущая (*зететическая*) часть здесь связана с процессом анализа и решения ситуации с учетом простейших ее элементов с целью найти те возможные поступки или действия, которые приведут к желаемым результатам, тогда как рассчитывающая часть непосредственно имеет дело с практическим силлогизмом, оценивая такие действия как конечные выводы силлогизма [11, р. 143]. Тем самым можно согласиться с выводом М. Нуссбаум, которая примыкает к позиции Дж. Барнса, что силлогизм – это не столько инструмент исследования, сколько обучения, так как поиск (*ζήτησις*) не нуждается в использовании силлогизма и вполне может обходиться иными средствами, т. е. силлогизм не является необходимой формой исследования или поиска [9, р. 112]. Тем не менее, это крайне важное и эпистемологическое, и дидактическое средство, преимущественно приспособленное для целей философского, или эпистемического поиска.

### Список литературы

1. Аристотель. Вторая аналитика // Аристотель: в 4 т. Т. 2 / пер. с древнегреч.; ред. З.Н. Микеладзе. – М.: Мысль, 1978.
2. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4 / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983.
3. Вольф М.Н. Эпистемический поиск в диалоге Платона «Менон» // Вестн. Томск. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. – 2011. – № 4. – С. 146–159.
4. Орлов Е.В. Аналитика Аристотеля // ΣΧΟΛΗ. – 2008. – Т. II. Вып. 1. – С. 21–49.
5. Орлов Е.В. Аристотелевское решение апории Менона // *Sententiae*. XXVI. – № 1. – 2012. – С. 5–27.
6. Орлов Е.В. Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010.
7. Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011.

8. Платон. Менон // Платон. Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А.Ф. Лосева и др. – М.: Мысль, 1994.
9. Aristotle's "De Motu Animalium". Text with translation, commentary, and interpretive essays by Martha Craven Nussbaum. Princeton University press, 1978.
10. Aristotle's Ethica Nicomachea / Ed. J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.
11. Eikeland O. The ways of Aristotle: Aristotelian *phrónêsis*, Aristotelian philosophy of dialogue, and action research. Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers, 2008.
12. Nagy G. Gomic Questions. Austin: University of the Texas Press, 1996.

### **От Ксенократа к Аристотелю: формирование физики как теоретической науки в Академии Платона**

В статье раскрывается интеллектуальная атмосфера, складывающаяся в Академии Платона в 50-е г. IV в. до н. э. под влиянием возросшего интереса к космологической проблематике. Развернувшиеся дискуссии приводят к изменению статуса как астрономии, так и физики в целом. Доказывается, что предложенный Ксенократом принцип «часть раньше целого по природе» разрушает онтологическую модель Платона и позволяет разработать оригинальное учение о началах-элементах в качестве фундамента новой онтологии. Критическое освоение академических учений позволяет Аристотелю обосновать физику как теоретическую науку.

The article describes the intellectual atmosphere in Plato's Academy in the 50s of the 4<sup>th</sup> century B.C., which was being formed under the influence of growing interest towards cosmology. The discussions held there resulted in total changing of the status of physics. The author argues that the principle 'part naturally precedes the whole' offered by Xenocrates does away with Plato's ontological model bringing to life an original theory of the archai-elements as the basis of the new one. Critical approach to academic theories made it possible for Aristotle to lay down the grounds for physics as a theoretical science.

**Ключевые слова:** Платон, Аристотель, Ксенократ, Академия, астрономия, теоретическая наука, физика, часть, целое.

**Key words:** Plato, Aristotle, Xenocrates, the Academy, astronomy, theoretical science, physics, part, whole.

Пятидесятые годы IV в. до н.э. – это время расцвета платоновской Академии как философской школы. В качестве зрелого мыслителя выступает племянник Платона, Спевсипп Афинский (ок. 410/408–339 до н.э.), вероятнее всего, первым начавший критику платоновского учения об идеях. В это время заметной фигурой в Академии становится Гераклид Понтийский (ок. 390–315 до н.э.), возможно, именно он назначается сcholarchом на время отъезда Платона и Спевсиппа на Сицилию. Видимо, с начала 50-х гг. связывает свою деятельность с Академией и Филипп Опунтский. Значимым для понимания интеллектуальной атмосферы Академии этого десятилетия является пребывание в ней в течение нескольких лет Евдокса Книдского (ок. 390–337 до н.э.), ставшего к этому времени самостоятельным ученым и философом и имевшего уже сво-

их учеников. В 50-е гг. заканчивается период ученичества и Аристотеля (384–322 до н.э.), и Ксенократа (396–314 до н.э.)<sup>1</sup>. Как вполне сформировавшиеся мыслители они читают лекции, пишут в разных жанрах, вырабатывают собственные концепции и готовы критически оценивать сделанное Платоном. Академия действительно становится интеллектуальным центром греческого мира, а ее ученики получают известность далеко за пределами школы.

### ***От астрономии по Платону – к исследованиям физического мира***

Взросление учеников Платона определенным образом меняет их интеллектуальные предпочтения, а именно, в центре академических дискуссий первой половины 50-х гг. оказывается космологическая проблематика, что делает астрономию/астрологию наиболее актуальной из платоновского квадривиума, детально разработанного Платоном в «Государстве». Традиционно интерес к астрономии как математической науки в Академии был связан с пифагорейской традицией, культивировавшейся в Академии самим Платоном, непосредственно знавшим и Феодора из Кирены, у которого он учился математике (*D.L.* II, 103; III, 6) и Архита из Тарента (*Pl. Ep.* VII, 338 c, 339 d). Вероятно, Платон был знаком с некоторыми сочинениями ранних пифагорейцев, с книгой Филолая, а также с его учениками (*Pl. Phaed.* 61d – e, ср.: *Aristox.* fr. 131)<sup>2</sup>.

В целом следуя пифагорейской традиции, Платон уже в «Государстве» точно определяет свое отношение к астрономии и формулирует ее оценку (*Pl. Rep.* 527d – 530e). Он различает астрономию как полезную науку, в основе которой лежат «внимательные наблюдения за сменой времен года, месяцев и лет», необходимую для земледелия, мореплавания и руководства военными действиями, и астрономию как математическую науку, следующую за стереометрией и изучающую «вращение тел, имеющих глубину». По мнению Платона, изучение такой астрономии трудно, требует специального руководства и участия государства, но понимаемая именно так астрономия «заставляет душу взирать ввысь и ве-

<sup>1</sup> Подробнее о Ксенократе см. статью Ю.А. Шичалина, о Спевсиппе, Гераклиде, Филиппе, Евдоксе статьи И.Н. Мочаловой в энциклопедическом словаре «Античная философия» [1], ср.: о них же – Дж. Диллон «Наследники Платона» [2].

<sup>2</sup> Спевсипп известен как автор сочинения «О пифагорейских числах», появившегося в результате усердного изучения лекций пифагорейцев, главным образом, сочинения Филолая (*Speus.fr* 28 Taran). Ксенократ написал сочинение Πυθαγόρεια, специальное историческое сочинение Περί τῶν Πυθαγόρειω (fr. 22 W.) принадлежит Гераклиду Понтийскому. Неоднократно обращался к пифагорейской традиции и Аристотель, о чем свидетельствуют названия трактатов «Об Архитовой философии» в 3 книгах, «Возражения на Алкмеона», «Возражения на пифагорейцев», «О пифагорейцах». Пифагореизм Академии – тема ряда специальных исследований. Подробнее см.: Burkert W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* [6, p. 53 ff]; ср.: Жмудь Л.Я. *Наука, философия и религия в раннем пифагореизме* [3, с. 151–156, 320–332].

дет ее туда, прочь от всего здешнего». Платон признает, что несмотря на трудность изучения «круговращения звезд», такие исследования ведутся, однако и в этом случае астрономия может не выполнить своего предназначения, если будет пониматься как высший вид знания. Так делают те, кто возводит ее до степени философии. Принимая «небесные узоры» как самое прекрасное и совершенное из видимого за подлинное бытие, такие астрономы «слишком обращают наши взоры вниз». По мысли Платона, «подлинный астроном должен пользоваться небесным узором лишь как пособием для изучения подлинного бытия». Именно поэтому астрономы нуждаются в руководителе: «без него им не сделать открытий». Можно предположить, что сам Платон, никогда не занимаясь специально астрономией, претендовал на роль такого наставника<sup>1</sup>.

Однако в связи с потребностями полисов в более точных календарных расчетах и метеорологических прогнозах интенсивно развивается именно полезная наблюдательная астрономия. К 50-м гг. Евдокс становится известен не только как математик и астроном, разработавший математическую геоцентрическую модель космоса (fr. 121–128 Las.), но и как автор астрономических компендиумов «Явления» и «Зеркало» (fr. 1–120 Las.), возникших в результате систематических наблюдений за звездным небом в обсерватории Кизика и содержащих описания доступных для этой географической широты созвездий и звездный каталог. Кроме того, он автор сочинения «Исчезновения Солнца», в котором описывались и, вероятно, объяснялись затмения солнца, и «Астрономии», написанной гекзаметром в традиции Гесиода (fr. 270–271 Las.)<sup>2</sup>.

Астрономией не по Платону занимается и Филипп Опунтский: как и Евдокс, он проводит наблюдения (например, T16a=Anonymos anni 379 cit. apud Palchum 135 Taran) и составляет лунно-солнечный календарь, «парапегму» (T17= Vitruvius, De Architectura IX, 6, 3 Taran и др.), необходимый для точного определения времени восхода и захода звезд, для предсказания погоды; пишет ряд теоретических работ: «О расстоянии до Солнца и Луны», «О размерах Солнца, Луны и Земли», «О затмении Луны», «О планетах», «О круговых движениях», «О молниях» («О свете»), «О зеркальном отражении» (в 2 кн.), «О времени».

<sup>1</sup> Это, вероятно, и нашло отражение в рассказанной платоником Сосигеном истории о том, что модель космоса Евдокса была создана как решение проблемы, сформулированной Платоном перед астрономами: «С помощью какого равномерного и упорядоченного движения могут быть спасены видимые движения планет?» (*Simpl. In de Caelo* 11, 12 = *Eud.* fr. 148). Дискуссию об исторической подлинности истории Сосигена см.: Mittelstrass J. Die Rettung der Phanomen [13, s. 140 ff). Ср.: Жмудь Л. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме [3, с. 256–257].

<sup>2</sup> Дошедшие до нас свидетельства и фрагменты (374 фр.) работ Евдокса собраны и прокомментированы Ф. Лассером. Известны 9 названий сочинений Е., причем 6 из них – астрономического содержания. См.: Lasserre F. Die Fragmente des Eudoxos von Knidos [10].

Платон был прав, опасаясь, что занятия такой астрономией могут «обратить взоры вниз», ибо путь от наблюдения за небесными телами (астрономия) к размышлению о возникновении и структуре космоса (космология) и далее к учению о природе (физика) с последующим исследованием многообразия физического мира в рамках конкретных прикладных дисциплин был вполне логичен. Думаю, что пребывание в Академии Евдокса и Филиппа сделало явной уже наметившуюся тенденцию – все более возрастающий интерес к исследованию физического мира. Казалось бы ушедшая в прошлое натурфилософская проблематика актуализируется, тема *фюсис* становится широко обсуждаемой.

Уже у Спевсиппа, наиболее далекого от естествознания ученика Платона, виден интерес к природному многообразию. Подборка материала для упражнений в диалектике («О сходном в исследованиях» в 10 книгах), свидетельствует об интенсивных биологических исследованиях. Только в коротких дошедших до нас фрагментах встречаются названия 55 видов и родов животных, птиц, рыб и растений, что позволяет Гатри говорить «о существенном вкладе Спевсиппа в естественные науки»<sup>1</sup>.

Гераклид, критически осваивая пифагорейскую и атомистическую традиции, увлекается космологической проблематикой и пишет сочинения «О природе», «Физические затруднения», «О небесных явлениях». Интерес к физическим исследованиям проявляет и Ксенократ. В каталоге его сочинений находим и «Лекции по физике (Φυσικῆς ἀκροάσεως) в 6 книгах и «О природе» также в 6 книгах<sup>2</sup>. Кроме того, Ксенократ написал объемный трактат «Об астрономии» в 6 книгах, книгу «О расстояниях». И хотя мы не знаем содержания этих работ и времени их создания, само их наличие служит подтверждением общей направленности исследований в Академии. Безусловно, ее наиболее ярким выразителем становится Аристотель.

### *Аристотель о физике как теоретической науке*

Вопрос о хронологии сочинений Аристотеля, связанный с пониманием творческой эволюции мыслителя, далек от однозначного решения<sup>3</sup>. Однако вслед за И. Дюрингом [8], думается, можно утверждать, что целый ряд физико-астрономических работ был написан, или, если сказать осторожнее, работа над такого рода исследованиями была начата именно в первой половине 50-х гг. Речь идет прежде всего о первых двух книгах «Физики», о трактате «О небе» в 4 кн., «О возникновении и уничтожении» в 2 кн. и некоторых других.

<sup>1</sup> Guthrie W. K. G. A History of Greek Philosophy. Vol. V [9, p. 464].

<sup>2</sup> В данном случае мы имеем очевидную параллель с трудами Аристотеля, и можно только сожалеть, что тексты Ксенократа до нас не дошли.

<sup>3</sup> См., например, Канто-Спербер М. Аристотелевский корпус: подлинность и хронология [4, с. 349-357].

О значимости физических исследований для раннего Аристотеля говорит представленная им в «Топике», по мнению большинства исследователей, одной из самых ранних работ Аристотеля, общая классификация положений и проблем, где он, наряду с этическими и логическими положениями, выделяет положения физические. Неслучайно в качестве примера такого положения Аристотель приводит вопрос о вечности космоса. Можно предположить, что первоначально именно к астрономическо-космологической проблематике сводились физические вопросы<sup>1</sup>. В отличие от Платона Аристотель не противопоставляет эмпирическую часть физических исследований теоретической. Различая вслед за ним наблюдательную астрономию и астрономию математическую, Аристотель утверждает их единство, причем подчеркивает необходимость первой для правильных выводов второй, ибо «опыт в знании о небесных светилах должен доставлять начала для учения о небесных светилах, ибо лишь тогда, когда имеется достаточное число наблюдений небесных явлений, можно найти доказательства в учении о небесных светилах» (*Arist. Anal. Pr.* 46 a 17–21). По мнению Аристотеля, «равным образом обстоит дело и во всяком другом искусстве и науке»<sup>2</sup>. Таким образом, знание, основанное на чувственном восприятии, получает статус знания научного (ἡ ἐπιστήμη)<sup>3</sup>. Это и позволяет Аристотелю придать учению о природе (περὶ φύσεως, ἡ φυσικὴ) статус теоретической науки (ἡ ἐπιστήμη) (*Arist. Phys.* 184 a15)<sup>4</sup> и рассматривать его в числе основных теоретических дисциплин наряду с математикой и теологией (*Arist. Met.* 1026 a 6–19, ср.: *Met.* 1064 b 1–3; *Phys.* 193 b 22–36)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Подробнее вопрос о соотношении астрономии и физики, астрономии и математики Аристотель рассматривает во 2-й книге «Физики» (*Arist. Phys.* 193 b 25 ff), называя оптику, гармонику и астрономию наиболее физическими (τὰ φυσικώτερα) из математических наук.

<sup>2</sup> В качестве примеров Аристотель рассматривает соотношение оптики и геометрии (в данном случае Аристотель предполагает еще большую конкретизацию, полагая отношения между оптикой и геометрией таковы как отношения между учением о радуге и оптикой), механики и стереометрии, гармонии и арифметики.

<sup>3</sup> В этом контексте не кажется странным сообщение Секста Эмпирика о том, что Спевсипп допускал «научное чувственное восприятие (ἐπιστημονικὴν αἴσθησιν)». По мнению Спевсиппа, «научное восприятие естественным образом участвует на основании разума в научной тренировке в целях твердого распознавания соответствующих предметов» (*Speus. Fr.* 75 Taran).

<sup>4</sup> Ср.: «Учение о природе есть учение умозрительное» (ἡ φυσικὴ θεωρητικὴ ἐστὶ – *Arist. Met.* 1026 a 6–7).

<sup>5</sup> Подробнее о формировании классификации наук и ее связи с онтологической структурой всего сущего (бытия) в Академии см.: Merlan Ph. From Platonism to Neoplatonism [12, s. 59 и далее].

Это, в свою очередь, означает признание высокого онтологического статуса чувственно воспринимаемых вещей, утверждение их самостоятельности и особого механизма возникновения из начал – четырех стихий-элементов, соответствующих природе физического. Именно в этом, по мнению Платона, «новое поколение мудрецов» (*Pl. Laws* 886 d), очевидно, заблуждалось, даже не понимая всех последствий для государства от распространения таких учений, когда «смотрят на огонь, воду, землю и воздух как на первоначала всех вещей и именно это они и называют природой<sup>1</sup>» (*Pl. Laws* 391 c).

Если против физических исследований Платон не возражал, более того, как показывает, в частности, «Тимей», достаточно активно сам интересовался достижениями современных ему ученых, то допустить признание науки о природе, саму возможность которой Платон всегда отрицал<sup>2</sup>, он принципиально не мог. Предложенная учениками, и прежде всего Аристотелем, концепция природы была несовместима с учением об идеях и разработанной на его основе объясняющей модели «образец (идея) – копия», согласно которой возникновение чувственно воспринимаемых вещей представляет собой процесс уподобления образцам (идеям), а условием истинного знания выступает возможность созерцания образцов. Новая концепция физики требовала иного обоснования.

### ***Учение о родах и видах в Академии***

Можно предположить, что выработка новой концепции начинается с пересмотра сложившегося в Академии учения о родо-видовых связях<sup>3</sup>, основанного на использовании платоновского принципа построения онтологической иерархии идей и вещей для выражения отношений родовых и видовых понятий<sup>4</sup>. Это означало, что чем больше был объем понятия, тем выше оказывался его онтологический статус. В частности, было разработано учение о первичности по природе рода по отношению к виду. О распространении в Академии этого учения свидетельствуют «Аристотелевские разделения», в шестьдесят пятом параграфе которых связь между родом и видом рассматривается как один из примеров связи предшествующего и последующего по природе. Она характеризуется тем, что разрушение предшествующего влечет за собой разрушение по-

---

<sup>1</sup> Понятие природы в смысле *архэ* употребляет Аристотель (напр.: *Arist. Met.* 1013 a 20).

<sup>2</sup> См.: Lloyd G. E. R. *Plato as a Natural Scientist* [11, p. 78–92].

<sup>3</sup> Об интересе в Академии к анализу родовых и видовых понятий свидетельствуют названия работ академиков: Ксенократ написал сочинение «О родах и видах», Спевсипп – «Об образцах родов и видов», Аристотель – «О видах и родах».

<sup>4</sup> Анализ сохранившихся свидетельств показывает, что такие понятия, как «видовое отличие», «вид», «род» в отличие от их нетерминологического употребления в диалогах Платона, академиками стали использоваться в качестве технических терминов. См.: Cherniss H. *The Riddle of the Early Academy* [7, p. 39]. Ср.: Balme D.M. *Genos and eidos in Aristotle's Biology* [5, p. 91–98].

следующего, тогда как разрушение последующего не влияет на предшествующее (*Divis. Arist.* § 65 Mutsch.). Аналогичную характеристику родо-видовым отношениям находим у Секста Эмпирика:

«Всякий род существует прежде подчиненных ему видов. По устранению его устраняются вместе с ним все его виды, а при устранении вида еще не устраняется род, потому что вид зависит от рода, а не наоборот» (*Sext Emp. Adv. math.* X, 269–270)<sup>1</sup>.

Подтверждает существование такого учения в Академии и Аристотель, отмечая в «Топике», что «с устранением рода и видового отличия устраняется и вид, так что они первее вида» (*Arist. Top.* 141 b 28–30, ср.: 123 a 15). Схожие пассажи могут быть обнаружены и в «Метафизике», где Аристотель, например, утверждает, что «род и видовое отличие предшествуют виду по бытию и не упраздняются с его упразднением» (*Arist. Met.* 1040 a 22–23, ср.: 1059 b 38)<sup>2</sup>.

Однако онтологизация родо-видовых отношений приводила к целому ряду противоречий и логических трудностей. В частности, вопреки платоновскому учению получалось, что идеи имеют различный онтологический статус. Как пишет Аристотель, «эйдосы должны были бы быть образцами не только для чувственно воспринимаемого, но и для самих себя, например, род как род для видов, так что одно и то же было бы и образцом, и уподоблением» (*Arist. Met.* 991 a 29–30). Действительно, идея, интерпретируемая как видовое понятие, выступает в качестве образца для чувственных вещей (вид сказывается о вещах, или, используя терминологию Платона, вещь возникает через причастность идее), но само видовое понятие одновременно является уподоблением роду, ведь род сказывается о виде, и в этом случае понимается как идея, обладающая более высоким онтологическим статусом.

Разработка учения о родах и видах требовала использования специального терминологического аппарата. К такого рода терминам следует отнести понятия «часть» и «целое». В рамках платоновской онтологии отождествление логических связей с онтологическими приводило к пониманию целого как общего, предшествующего в качестве первого своим частям. Однако определение вида через род и видовое отличие означало, что уже вид выступает в качестве целого и должен предшество-

<sup>1</sup> Анализ сообщения Секста Эмпирика о «пифагорейском учении» (*Adv. math.* X, 248–284) показывает, что оно имеет эклектический характер, содержит наряду с собственно платоновскими идеями различные академические учения. См.: Merlan Ph. *From Platonism ...* [12, p. 203–204]. Дискуссия изложена у Г. Властоса [15].

<sup>2</sup> Дискуссионным остается вопрос о том, разделял ли Аристотель в какой-то период данную концепцию. По мнению Г. Властоса, Аристотель лишь излагал академическое учение [15, p. 650], Ш. Пинес, напротив, считает возможным приписать его самому Аристотелю [14, p. 9].

вать по бытию своим частям – роду и видовым отличиям. Таким образом, получалось, что род и вид оказывались самопротиворечивыми понятиями, одновременно существующими и раньше, и позже друг друга.

С другой стороны, род как общее понятие и идея должен был иметь самостоятельное существование. Поэтому в случае определения вида через род и видовое отличие, род становился такой частью, которая является самодостаточной вне всякого целого. На это указывал и сам Аристотель, полагавший невозможным признание существования идей и в то же время определение вида как состоящего из рода и видовых отличий (*Arist. Met.* 1039 а 25–26). Например, если рассматривать «человека» как существующего самого по себе, «который как таковой есть определенное нечто и существует отдельно, то, подчеркивал Аристотель, части также должны означать определенное нечто и быть отдельно существующими сущностями» (*Arist. Met.* 1039 а 30–33, ср.; 991 а 26–29). Следовательно, возникновение чувственной вещи через причастность идее, видовому понятию, будет означать причастность ее и частям вида, то есть роду и видовым отличиям (в данном случае «живому существу» и «двуногому»). Таким образом, академики получили для одной вещи несколько идей, что противоречило утверждению Платона о существовании только одной идеи для множества вещей.

Осознание возникших трудностей не могло не приводить к интенсивным поискам способов их преодоления.

***Ксенократ: «часть раньше целого по природе»  
как принцип новой онтологии***

Одним из вариантов преодоления трудностей был отказ от принципа онтологической первичности общего, что означало признание первичности части по отношению к целому и вело к пересмотру построения онтологической иерархии в целом.

Анализ сохранившихся свидетельств и фрагментов показывает, что такое решение было предложено Ксенократом. Отношение Ксенократа к проблеме существования родо-видовых понятий раскрывает фрагмент<sup>1</sup>, сохранившийся в арабской версии и опубликованный впервые в 1947 г. Ш. Пинесом с английским переводом и обширным комментарием. Как сообщает Александр Афродизийский, Ксенократ полагал:

«Если связь между видами и родом подобна связи между частью и целым, и если часть предшествует целому как первичная по природе (так как, если часть уничтожить, целое уничтожится, потому что целое не сохраняется, если одна из его частей отсутствует, тогда как часть не будет

---

<sup>1</sup> Этот фрагмент, по мнению Ш. Пинеса, – цитата из сочинения Ксенократа «О родах и видах».

необходимо уничтожена, если целое уничтожить, ибо возможно, что определенные части целого уничтожатся, а другие сохранятся), то виды несомненно раньше рода»<sup>1</sup>.

Этот фрагмент свидетельствует о том, что Ксенократ не разделял распространенную в Академии концепцию о первичности рода по бытию, а настаивал на онтологической первичности видов по отношению к роду, тем самым приходя к выводу, что род, рассмотренный как состоящий из видов, не может существовать отдельно от них, или, используя выражение Аристотеля, не может быть «первой сущностью». Последовательная реализация положения «часть раньше целого по природе» (τὰ δὲ μέρη πρότερον τοῦ ὅλου τὴν φύσιν) привела философа к математическому (признание неделимых линий) и метафизическому атомизму, когда идеи рассматриваются не как общие понятия (с точки зрения Ксенократа, идеи не могут быть общими понятиями, так как общие понятия как целое не имеют самостоятельного существования и зависят от своих частей), а как эйдетические числа или неделимые части пространственных величин (*Xenokr. frg. 37, 38, 42, 53 Heinze*).

Концепцию рода, аналогичную Ксенократовой, развивает Аристотель, полагая, что «нет никакого рода, помимо видов» (*Arist. Met. 999 a 14*). Это дало возможность Ш. Пинесу говорить о влиянии концепции Ксенократа на формирование позиции Аристотеля, который, по мнению Ш. Пинеса, «начал с того момента, на котором остановился Ксенократ» [14, p. 10]. Если Ксенократ для решения проблемы существования общих понятий исходил из утверждения «часть раньше целого по природе», то Аристотель анализирует родо-видовые отношения и проблему существования общих понятий в плане различения онтологических и логических связей и их сопоставления. Он формулирует это различие как различие первичного по бытию и первичного по определению:

«Не все, что первее по определению, первее по сущности. Ибо по сущности первее то, что будучи отделено от другого, превосходит его в бытии, по определению же одно первее другого, если его определение есть часть определения этого другого» (*Arist. Met. 1077 b 1–4*).

Род, по мнению Аристотеля, – это часть определения вида, следовательно, по определению род должен быть рассмотрен как первый по отношению к виду, однако по сущности вид, являясь частью рода, первичен и помимо видов роды существовать не могут (*Arist. Met. 1023 b 18, 23–25*). Развитие такого учения уже в ранних работах Аристотеля, например, во второй книге «Физики» (*Arist. Phys. 193 b 4*)<sup>2</sup>, свидетельст-

<sup>1</sup> Цитата дается по изданию: Pines Sh. A new fragment of Xenocrates and its implications [14, p. 4].

<sup>2</sup> По мнению К. Фогель, Аристотель работал над ней последние 5–6 лет пребывания в Академии [16, p. 254].

вует о том, что различие «первичного по бытию» и «первичного по определению» было сформулировано Аристотелем в Академии как позитивное решение трудностей относительно идей, поднятых в ходе академических дискуссий, активным участником которых был и молодой Аристотель.

Таким образом, для Аристотеля род существует и раньше, и позже вида, но противоречия в этом случае не возникает, так как речь идет о разных отношениях – логическом и онтологическом. Подобным же образом Аристотель решает и проблему общих понятий в целом: они первичны только по отношению к чувственно воспринимаемым вещам в логическом отношении как части определения чувственных вещей, но вторичны по сущности как не имеющие самостоятельного, внечувственных вещей, существования. Это означает, что предложенная Платоном модель «образец (идея) – копия (вещь)», объясняющая как процесс познания, созерцание образца (идеи) делало возможным знание копии, так и онтологический процесс возникновения чувственно воспринимаемых вещей, когда копия возникала как подражание, или через причастность образцу, более не могла быть использована.

#### ***Учение о началах как теоретическое основание физики***

Ключевым понятием для выработки новой концепции, объясняющей как онтологические, так и гносеологические процессы, становится понятие ἀρχή. Сохранившиеся свидетельства и фрагменты сочинений академиков, в частности Спевсиппа и Ксенократа, и предпринятый Аристотелем их критический анализ показывают, что концепция ἀρχή складывалась в Академии в результате развития принципа «часть раньше целого по природе». Как следствие его развертывания, во-первых, под началом стали понимать элемент – единый, малый, простой, неделимый и общий (универсальный), поскольку в соответствии с перечисленными характеристиками он оказывался присущ многим. Во-вторых, начало рассматривалось как первое по природе (*Arist. Met.* 1059 b 30), т.е. то, что в случае уничтожения упраздняет все, началом чего является (*Arist. Met.* 1059 b 39–1060 a 1). Такое понимание элемента предполагало, что «ни один из элементов не может быть тождественен тому, что состоит из элементов» (*Arist. Met.* 1070 b 2–6). Таким образом, начало как элемент, обладая существованием раньше чем то, началом чего оно является, и отличаясь от него, должно существовать отдельно. Имея в виду эту академическую концепцию, Аристотель формулирует ее следующим образом: «начало и причины должны быть вне тех вещей, началом которых являются, то есть быть в состоянии существовать отдельно» (*Arist. Met.* 999 a 16–19).

С точки зрения Аристотеля, способностью существовать отдельно, или иначе, быть существующим самим по себе, самостоятельно (καθ' αὐτό), может характеризоваться только сущность, ибо «существовать отдельно (τὸ χωριστόν) и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности» (*Arist. Met.* 1029 a 27–28; ср.: 1017 b 24–25). Субстанциональность ἀρχή для Аристотеля означала понимание начала-элемента как сущности, что делает понятным утверждение Стагирита о том, что наука, «которая имеет дело с первоначалами, – это наука о сущностях» (*Arist. Met.* 1059 a 33–34; ср.: *Xenokr.* fr. 6 Heinze).

Изложенное выше понимание ἀρχή позволяло сделать вывод о том, что познание начал является самым ценным и следовательно может быть названо мудростью. Такое определение мы действительно находим и у академиков, в частности у Ксенократа, и у Аристотеля. Именно с анализа этой концепции мудрости начинается Аристотель первую книгу «Метафизики», причем, определяя так мудрость, он ссылается не только на собственную «Этику», но и апеллирует к «общему мнению», подчеркивая этим широкое распространение в Академии понимания мудрости как науки о началах (*Arist. Met.* 981 b 27–29 a 2, b 2; ср.: 1059 b 18; *Arist. Protr.* fr. 33 During).

Далее, каждый из учеников Платона будет разрабатывать свою оригинальную версию происхождения, существования и познания всего сущего. Спевсипп для своих построений будет использовать принцип аналогий, Ксенократ наиболее последовательно разработает концепцию математического редукционизма, Аристотель обоснует «физическую философию», или науку о природе, посвятив первые пять книг «Лекций по физике» исследованию начал природных сущностей, ибо «мы тогда уверены, что знаем ту или иную вещь, когда уясняем ее первые причины, первые начала и разлагаем ее вплоть до элементов» (*Arist. Phys.* 184 a 10–15). Исследование физических начал приведет Аристотеля не только к созданию наук о природе, включающих наряду с собственно физикой, космологию, метеорологию, биологию, психологию, но и к разработке истории вопроса, представляющей последовательное развитие концепции ἀρχή – от «воды» Фалеса до атомов Демокрита.

### Список литературы

1. Античная философия: Энциклопедический словарь. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 896 с.
2. Диллон Дж. Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347 – 274 гг. до н.э.) / пер. с англ. Е.В. Афонасина. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. – 281 с.
3. Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб.: Алетея, 1994.

4. Канто-Спербер М. Аристотелевский корпус: подлинность и хронология / Греческая философия. Т. 1 / под ред. Моники Канто-Спербер. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. – 499 с.
5. Balme D.M. Genos and eidos in Aristotle's Biology // *Classical Quarterly*. 1962. P. 91–98.
6. Burkert W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, 1972.
7. Cherniss H. *The Riddle of the Early Academy*. Berkely – Los Angeles, 1945.
8. Düring I. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Hdlb., 1966.
9. Guthrie W. K. G. *A History of Greek Philosophy. Vol. V (The Later Plato and the Academy)*. Cambridge, 1978.
10. Lasserre F. *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*. Berlin, 1966.
11. Lloyd G. E. R. Plato as a natural scientist // *The Journal of Hellenic Studies*. 1968. Vol. 88. P. 78–92.
12. Merlan Ph. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague, 1960 .
13. Mittelstrass J. *Die Rettung der Phanomen*. Berlin, 1962.
14. Pines Sh. A new fragment of Xenocrates and its implications // *Transactions of the American Philosophical Society*. V. 51, 2. Philadelphia, 1961. P. 3–34.
15. Vlastos G. Review of Kramer, *Arete bei Platon und Aristoteles* // *Gnomon*, 1963. Bd. 35. S. 641–655.
16. Vogel C. J. de *The Legend of the Platonizing Aristotle /Aristotle and Plato in the mid-four the century*. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957. – Goteborg, 1960 (ed. I. Düring and G.E.L. Owen).

### Понятие «топ» в «Риторике» Аристотеля

В статье предложены доказательства в пользу глубокой связи понятия «топ» (топос) с категорией общего в теории Аристотеля. Показано, что топ может быть понят, по Аристотелю, как в качестве элемента класса, так и в качестве элемента системы, поскольку он обнаруживает признак генетической связи.

The author offered arguments in favor of the deep tie the concept top (topos) with the category of common in theory of Aristotle. Argued, that top might be understood by Aristotle both element of class and as element of system since he has sign of the genetic bound.

**Ключевые слова:** Аристотель, вероятность, генетическая связь, «Риторика», «Топика», общее, сходство, топ, энтимема.

**Key words:** Aristotle, probability, the genetic bound, Rhetoric, Topic, the common, likeness, topos, enthymeme.

Аристотель, приступая к изложению риторической теории, отмечал, что эта область знания чрезвычайно важна, но до сих пор всерьез не изучена (*Rhetoric* I 1354a-b). Определяя риторику, Аристотель особое значение придал понятию *топ* (греч. τόπος – место), переосмыслив его и связав с ним возможность говорить о существовании особой, третьей, наряду с философией и диалектикой науки (*Rhetoric* I 1358a25). Возникает вопрос, с чем связано переосмысление понятия топа и какого его новое содержание? Поскольку Аристотель употребляет *топ* в тесной связи с такими понятиями как *энтимема* и *гнома*, рассмотрим сначала их, последовательно соотнося с *топом*.

*Энтимема* (греч. ἐνθύμημα – то, что в уме) – это сокращенный вариант силлогизма, предпочтительный способ убеждения. Согласно Аристотелю, как первейший способ доказательства (убеждения) *энтимема* противоположна эмоциям. Именно поэтому она так важна для суда, где рекомендуется отказ от личных переживаний ради объективности решения. В силу этого она приобретает статус всеобщности, и в этом проявляется ее родовое единство (сказывается общий признак рода). Энтимеме принадлежит особая роль в судебной речи, имеющей дело с прошлым, которое обладает свойством неопределенности, – свойством, передающимся и ей самой, способной иногда даже быть ложной. Поэтому, хотя

энтимеме присуще нечто общее – причина и доказательство – напрашивается вывод, что она сама может нуждаться в обнаружении причин и строгом доказательстве. Энтимема связана со знанием законов, а поскольку закон (прежде всего нравственный) не писан, то это дополнительно возвышает ее в лице общественности. Отличая энтимему от классических логических силлогизмов вследствие ее сокращенной формы, опускающей очевидные посылки в ситуации общения, Аристотель все же подчеркивал силлогистическую ее сущность, отмечая, что надобно знать, «из каких частей и как составляется силлогизм» (*Rhetoric I 1535a10-15*)<sup>1</sup>. Существенно и то, что энтимема выстраивается на основании вероятностного знания, чем подчеркивается ее связь с субъективностью мнений.

Вообще, что касается субъективного момента, Аристотель предлагал принимать во внимание различие нравов слушателей и роль страстей (*patos*) (*Rhetoric I 1369a5-30; II 1377b*). Исследование Аристотелем понятия *patos* выявляло значение еще одного вида способов убеждения наряду с энтимемой, а именно – гном. Определение *гномы* (греч. γνῶμα) как утверждения общего характера, данное Аристотелем, показывает, что в общем случае она представляет собой часть энтимемы, часто выступая в роли посылки или заключения. При этом, с одной стороны, Аристотель описывает гному как общий способ убеждения с точки зрения субъективного фактора, с другой – выявляет ее объективный характер, который обусловлен свойством всеобщности. Поэтому гнома, как и топ, дополняет энтимему, ограничение действия которой Аристотель как раз и иллюстрирует на *примерах*, также служащих общей задаче убеждения (*Rhetoric II 1401b 5*).

Так, разъясняя исключительную роль гном, Аристотель подчеркивал их важное свойство, имеющее прямое отношение как к категории цели, поскольку и сам термин имеет значение цели, намерения, основания, так и категории общего. Поэтому, согласно его мнению, их следует предпочесть «именно потому, что они общеупотребительны, даже если они противоречат общеизвестным гномам, таким как “познай самого себя” или “ничего сверх меры”». Они предпочтительны также и в тех случаях, когда «приводимая гнома или может показаться лучшей в нравственном отношении, или произносится страстно» (*Rhetoric II 1395a20*). Еще одно важное свойство гномы заключается в том, что она «высказывается вообще о намерениях» (*Rhetoric II 1395b15*). В других пассажах это свойство всеобщности выражено еще четче: «гнома есть утверждение, которое имеет смысл всеобщего» (*Rhetoric II 1394a20; II 1395b5-10*). Немаловажную роль играет такая функция гномы, как объяснение. На значение объяснения для аргументации Аристотель указывал неоднократно, ведь и вся его риторическая теория нацелена не столько на описание, сколько на объяснение.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод О.П. Цыбенко [1]

Аристотель отметил своеобразие способов доказательств для энтимем и границы их использования. Те, которые использовались в совещательной речи, мало подходили для судебной. Возможно, это было одной из причин введения им наряду с энтимемой нового понятия – *топа* как особого способа доказательства, причастного природе общего и могущего сыграть свою роль в специализации речей. Топы делились на «внешние» и «внутренние». В объем понятия «внешние» входят как писанные, так и неписанные законы, но наибольшее значение в концепции Аристотеля приобретают неписанные с их интенцией на *всеобщность*: «Общий закон – это неписанный» и данный от природы (*Rhetoric* I 1368b10; I 1373b5). Именно на знании неписанных законов основываются причины и доказательства, составляющие инструментальную основу для энтимем.

Исследуя виды и типы речей, а также доказательств, в них используемых, Аристотель отмечал, что для риторики важнее внутренние (конструируемые) фигуры речи – топы – как способы убеждения, «работающие» на площади и, по-видимому, не лишённые свойства, выявляющего причины. Действительно, речь в народном собрании (совещательная, в которой превалировала внутренняя речь) по своей изначальной природе была общего характера, ибо касалась всех граждан полиса в одинаковой степени. Это еще одна причина, почему Аристотель вводит понятие «топ», используемое им еще и в «Топике» для обозначения схемы диалога Платона.

Несмотря на универсальность внутренних топов вследствие способности обобщения, Аристотель не слишком последовательно склоняется к приоритету судебных топов, в его классификации занимающих второе место. Возникает также вопрос, почему Аристотель так высоко оценивал в риторике топ, не содержащий в себе строгого проверенного знания? Ведь в логике аналогом топа является «общее суждение, которое дает знание всего класса предметов» (*Rhetoric* I 1361b-1362a). Не является ли в риторике объем понятия *топ* качественно иным?

Поскольку основу правдоподобия топов составляет свойство общепризнанности, на первый план выдвигается утверждение «правдоподобно то, что кажется правильным всем или большинству людей». Действительно, Аристотель рассматривал проблему общепризнанного, актуальную для философии античной эпохи рубежа IV-III веков до н. э. Известно, что он отличал постижение самой истины от того, что лишь подобно ей (от общепризнанного). В данном пункте возникала проблема достоверности самих способов осуществления речи, ее убедительности. При этом Аристотель отмечал недостаточность использования одного только знания вследствие ограниченности его применения, так как обучить всех слушателей невозможно. Ведь модусом всеобщности обладают речи образованных людей, полагал Аристотель (*Rhetoric* II 1395b30). Так

или иначе, фактор общепризнанности оказывался предпочтительнее на практике. При этом подчеркивался и аксиологический момент, так как ценностью обладает то, что очевидно всем (*Rhetoric* II 1396a). Колебания Аристотеля объяснимы. Как античный человек он не мог идти на поводу субъективно-произвольных построений, возможность которых диктовала сама практика риторики. Все же и аксиома правдоподобия мифа, исключавшая его противоречивость и безоговорочно принимавшаяся Платоном, отнюдь не была для него приемлемой: «уже замечен скептицизм по отношению к требованию достоверности преданий» (как того, что оказывалось в сфере притяжения общепризнанного) [9, с. 115]. Итак, Аристотель, следуя общей античной традиции понимания достоверного как непротиворечивого, пытался именно «непротиворечиво» вписать мысленный конструкт своей риторики в общую схему античной культурной традиции, конкретно – в схему риторической практики.

Рассмотрение сферы действия всего, что обладает свойством общепризнанности, выводило на первый план решение законодателей, которое «имеет характер всеобщности», поскольку обладает ценностью для всех и надвременно – законодательство обращено к будущему (*Rhetoric* I 1354b). Поэтому для рассуждений, касающихся будущих событий, могло подходить именно такое понятие, как «топ». Кроме того, наряду с нацеленностью на общепризнанность, топы, по мнению Аристотеля, в качестве «общих мест» являются таковыми, в том числе и в сфере рассуждений на разные темы – от физики до этики. Так отмечалась широта самой сферы применимости топов. Еще одно преимущество, которое можно обнаружить в топе, заключалось в фиксации в нем двух значений всеобщности как проявлений категорий возможности (вероятности) и действительности, ибо в топе содержится и причина (как возможность), и результат (как действительность) обобщений. Ценность топа для Аристотеля очевидна именно благодаря второму свойству, поскольку топ становится выражением всеобщности. В этом пункте топ соотнесен с решением законодателя.

Классификацию топов Аристотель осуществлял по родам речи, при этом фиксировались сферы и границы ее применения, а также место общения участников собеседования. Попутно, рассматривая род речи, Аристотель создавал и типологию цели, ибо каждый род используется целенаправленно, в зависимости от ситуации. Каждый род речей, по Аристотелю, имеет целью какое-нибудь благо (*Rhetoric* II 1393a10). Здесь можно усмотреть выдвигание на первый план категории отношения, а именно: цель (телос) речи обуславливалась, прежде всего, местом (топосом) общения. Эта интенция речи на место, где происходит ее осуществление, чрезвычайно важна, ибо при таком понимании речь обретает актуальное бытие (центральный пункт метафизики Аристотеля), а

вместе с тем – и статус всеобщности. Не только содержание, но и форма (стиль) речи, обозначаемая Аристотелем термином «лексис», которая связана с родовыми признаками (родами речи), ориентирована на топосы общения (общие места), получающие дополнительный (переносный) смысл в качестве идиомы «общих мест» (*loci communes*) как «общих суждений».

Чтобы осуществить строгую классификацию топов как оценочных суждений особого рода, имеющих статус общепризнанности (ибо значение здесь охватывает широкий интервал прагматических контекстов), необходимо было рассмотреть наряду с объективным и субъективный фактор их применимости. Так, устанавливалось, что топ как часть энтимемы (ее элемент) имеет опору на авторитет, чем подчеркивалась субъективность. Касаясь темы этиологии поступков, Аристотелю приходилось маневрировать между понятиями объективного и субъективного, например, при обсуждении такого поступка, как похвала (*Rhetoric I 1367b5*).

Возможно, рождение понятия *топ* связано с осмыслением Аристотелем понятия *определение*. Оно не должно быть ни неопределенным, ни слишком подробным (*Rhetoric I 1369a*). Вместе с тем Аристотель утверждал, что общее определение годится для неопределенной ситуации, подчеркивая тем самым необходимость топов в контексте общезначимости (*Rhetoric I 1374a30*).

Тема топов выявляет значение для Аристотеля понятия общего (естественного) закона, само природное свойство которого предопределяет нечто общее, свойственное всем временам и народам. Трагедия Антигоны перестает быть таковой, а наоборот, кажется благом, поскольку стоит в этом ряду всеобщности вечным примером подтверждения непреложности нравственного закона, который превыше всего (*Rhetoric I 1373b10*).

Выявляется многозначность топов, выступающих, прежде всего, в качестве наиболее общих феноменологически понимаемых принципов, без которых невозможно рассуждение, и приложимых к множеству частных случаев, которые могут быть вовсе вынесены за скобку (*Rhetoric II 1401b35*). Существенное достоинство этих положений состоит в том, что они «универсально применимы ко всем предметам» (*Rhetoric I 1358a30*). Кроме того, понятие «топ» используется Аристотелем вполне конкретно в значении доказательства (*Rhetoric II 1396b5*). При этом речь идет о доказательстве особого рода – своеобразном доказательстве доказательства, служащим либо для обоснования, либо для опровержения тезисов и доказательств (*Top. 110a-b20*). Как известно, «Топику» очень четко определил уже Иоанн Итал как учение о нахождении доказательств [8, с. 644]. Также сам Аристотель подчеркивал важную роль топов для выявления ложных энтимем, указывая при этом на смысловую сторону утверждения (*Rhetoric II 1401a20*). О роли топов в выявлении многозначности утверждений, скрывающих их смысл, Аристотель упоминает в «Топике». Еще одно значение топа – быть выводом в выска-

звании, о чем свидетельствует ряд фрагментов<sup>1</sup>. Два последних момента особенно важны, поскольку показывают, что Аристотель стоял у истоков проблемы смысла высказываний, а также правила вывода, схемы выводного высказывания – тех представлений, которые были впоследствии развиты стоиками в их теории высказываний (аксиом). Можно также предположить, что не только «Топика» (о чем есть свидетельства – самые ранние из сохранившихся комментарии на «Топику» римского стоика Сотиона), но и «Риторика» Аристотеля в значительно большей степени, чем «Аналитика», могла явиться источником для открытий стоиков в области логики, тем более что их мысль вращалась вокруг категории общего.

Серьезной научной проблемой, касающейся скрывающегося подлинного смысла топа, является такое свойство данного понятия, как его двуликость. Речь идет о сложности его отношения к энтимеме: с одной стороны, он ее часть, а с другой – включает в себя много энтимем.

Сам факт классификации топов показывает, что Аристотель искал свойств, приличествующих точному научному понятию, но само это понятие у него еще размыто, многозначно. Все же, как можно интерпретировать двойственный характер топа? В. Н. Маров полагает, что, хотя топ и содержит в возможности множество рассуждений, являясь в этом смысле некоторым обобщением, в действительности, т. е. «в каждой конкретной ситуации общения, эта возможность реализуется лишь частично, а не как целое» [7, с. 223]. Получается, что прагматический контекст как бы налагает систему запретов для полноценного раскрытия топа. Все же, помимо «внешней» причины содержится ли в самом понятии (и в практике его использования) объяснение этой двуликости? Ведь отмечается еще и различие топов по степени обобщения, что привело к дихотомии – выделению Аристотелем двух уровней топов как средств убеждения. Сам Аристотель подчеркивал, что содержание «Топики» – диалектическое, но еще В. Ф. Асмус отмечал, что «диалектическое трактовалось Аристотелем не как аподиктическое знание, а как вероятное» [4, с. 317]. Сам по себе *логос*, как он представлен в «Риторике» есть для Аристотеля вероятностное знание. Точно так же и понятия *энтимема*, *топос*, *лексис* Аристотель помещает в разряд вероятного знания. Такое знание по своей природе противоречиво. Оно субъективно, будучи основанным на изменчивых мнениях, и учитывает самый широкий прагматический контекст. Но вместе с тем оно и объективно, и эта его сторона обосновывается ориентированностью на совокупность общепринятых мнений, составляющую основу правдоподобных доводов.

Разъяснение смысла понятия *топ* возможно, если, во-первых, учитывать данное расширительное понимание Аристотелем диалектики и, во-вторых, обратиться к трактовке общего Аристотелем. Как эмпирик

---

<sup>1</sup> См., например: *Rhetoric* II 1397b.

Аристотель склонен трактовать общее как сходное: «...общее следует выводить через приведение сходных единичных случаев» (*Top.* II 108b10)<sup>1</sup>. То есть определение рода у Аристотеля выводится из выявления сходств. Данный вывод является следствием его критики подхода Платона, выраженной в следующем положении: «...ничто общее не существует отдельно, помимо единичных вещей» (*Met.* 1040b25). Действительно, аристотелевская теория общего, ориентированная на эмпирическое знание, как известно, в целом представляла как теория сходства. Неслучайно терминологически *топ* и *энтимема* взаимозаменяемы у Аристотеля, и в этом можно видеть иллюстрацию понимания философом общего как сходного.

Критика Аристотелем платоновских идей, основанная на убеждении в том, что общее не может быть субстанцией, но актуально для множества предметов, получила свое развитие при написании им «Риторики», предметом которой как раз является осуществление всего многообразия речей. Перед Аристотелем стояла задача обнаружения актуально общего всем единичным предметам (не только одного рода) признака (определения), который в виде сходства был бы свойственен каждому из них порознь. Эта задача стала особенно необходимой при введении нового понятия *топос*, полный объем и смысл которого только еще предстояло определить.

Тексты «Тоики», и особенно «Риторики», иллюстрируют тот факт, что Аристотель вплотную подошел к гносеологической задаче процедуры перехода мысли из эмпирического мира в мир теории. Исследование античным философом предмета риторики было чем-то большим, чем просто эмпирическим исследованием. Оно претендовало на то, чтобы стать доказательной наукой. Понятие *топ* понадобилось философу для осуществления попытки перевода мысли, основанной на эмпирических данных, используемых им в исследованиях, с языка теории сходства на язык теории тождества – в этом смысле топ используется для описания некоторого общего признака. Из текста «Тоики» проясняется признание Аристотелем следующего: знание общего необходимо как условие для усмотрения истинного рода для разных предметов (*Top.* 108b30). В «Тоике» же Аристотель показывает и саму процедуру достижения обобщения, когда топы можно сделать более общими, применимыми к большему числу случаев (*Top.* 119a15). Этот прием логики разъясняют следующим образом: «обобщение осуществляется заменой вхождений конкретных терминов, таких как “хорошо”, “достойно”, “значимо” в формулировки топов вхождениями слова “таково”, играющего роль переменного по подобным терминам» [8, с. 653]. Именно в этом смысле топ включает в себя множество энтимем, манифестируя свойство всеобщности.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее цит. по изд. [3].

Вместе с тем топ в концепции Аристотеля перестает быть только признаком класса, ориентированным на свойство сходства. Теория *топов* Аристотеля – свидетельство выхода его мысли за пределы классификации по типу «признака класса» на уровень понимания явления (в данном случае – энтимемы, называемой им топом) как «элемента класса». В самом деле, топ есть элемент энтимемы: «топос и элемент энтимемы есть одно и то же», – говорит Аристотель (*Rhetoric* II 1396b20). Стагирит осознавал ограниченность языка теории сходства: «Если ничто не существует помимо единичных вещей, а таких вещей бесчисленное множество, то как возможно достичь знания об этом бесчисленном множестве?» (*Met.* 999a25)<sup>1</sup>. Выделение Аристотелем уровней топов означает, что их совокупность он понимал как систему. Поэтому в теории топов Аристотеля говорится не столько о сходствах, существующих внутри определенного класса, сколько о связях, образующих систему. Данный вывод подкрепляется в целом системным подходом Аристотеля к процессу классификации. Так, топы распределялись им в соответствии с элементами речи, выявляющими трехчленную структуру (предмет речи, оратор, слушатель), охватывающую эмпирическое многообразие фактов. Такова же была и иерархическая структура сфер применимости топов: логос, этос, пафос. Более того, выявляется еще один трехчленный ряд, в котором присутствие этих связей наиболее наглядно: топ (обладает силой обобщения мнений собеседников) – мнение (носит как общий, так и, как правило, частный характер) – факт (единичное суждение). Важно, что последний элемент данного ряда как самый низший уровень обобщения способен присваивать топические свойства и убеждать слушателей, но только в указанном взаимоотношении. Характерен здесь пример с фактом, приводимым в качестве примера Эзопом (*Rhetoric* II 1393b30). Пример подтверждает, что топ является определяющим фактором в указанной взаимосвязи. Интересно также, что здесь под видом факта Эзопом подается вымысел, чем проигрывается ситуация с доверием к правдоподобию мифа. Моделирование организации топов «дает возможность “схватить” общее в эмпирическом многообразии фактов и мнений, утвердить примат разума над иррациональным» [7, с. 225]. Более того, наблюдаемая здесь связь носит сложный, функциональный характер – в соответствии с полифункциональностью самих топов. Так, сам топ в *энтимеме* может быть главным ее элементом, а факт в *примере* может выступать в роли топа. Имеется существенная особенность такого – «системного», а не «классового» – подхода, при котором на первое место выдвигается не признак сходства, а признак связи, указывающий на генетическое родство термов. В самом деле, без наличия топа, согласно Аристотелю, невозможна цепочка утверждений. Более того, он является

---

<sup>1</sup> Цит. по изд. [2].

ее источником (*Rhetoric* II 1403a20). Особо Аристотель подчеркивал, что энтимемы выводятся из топов (*Rhetoric* I 1358a35]. Уточнением данной мысли может служить упоминание о диалектической посылке, которая служит для выведения вопроса относительно противоречия (Pr.Anal. 24b10). При этом данный общий принцип, лежащий в основе доказательства, назван топическим, чем подтверждается намерение Стагирита выделить топику в качестве отдельной науки (*Rhetoric* II 1396b20). Фиксация присутствия этого признака связи, которую демонстрирует нам «Риторика» Аристотеля, напоминает известные рассуждения Гегеля, касающиеся вопроса ограниченности определения общих понятий через ближайший род и видовое отличие с учетом лишь такого признака, как сходство [6, с. 284]. Действительно, Гегель ввел понятие генетического целого, чем существенно дополнил теорию общего: «Именно генетическую связь, лежащую под “поверхностным” сходством объектов, Гегель называет подлинной или конкретной общностью, а констатацию этой связи – подлинным обобщением» [6, с. 1017]. История теории топов показывает, что граница между частными и общими топами постепенно стиралась, все топы получили значение общих.

Таким образом, понятие *топ* чрезвычайно вариативно у Аристотеля, ориентировано на категорию *общего* и отражает в целом его философские предпочтения и поиски, результатом которых явилось понимание ограниченности существовавшего подхода к определению общих понятий, ориентированных на признак сходства.

### Список литературы

1. Аристотель. Риторика. Поэтика. – М.: Лабиринт, 2007.
2. Аристотель. Соч.: в 4 т. Т.1. – М.: Мысль, 1976.
3. Аристотель. Соч.: в 4 т. Т.2. – М.: Мысль, 1978.
4. Асмус В. Ф. Античная философия. – М.: Высш. шк., 1998.
5. Гегель. Сочинения. – М.; Л.: Политиздат, 1935.
6. Левин Г. Д. Три взгляда на природу общего // Вестн. РАН. – 2007. – Т. 77. – № 11.
7. Маров В. Н. Памятник или настольная книга? // Аристотель. Риторика. Поэтика. – М.: Лабиринт, 2007.
8. Нарский И. С., Стяжкин Н. И. Комментарии к Топике // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т.2. – М.: Мысль, 1978.
9. Смирнов И. А. Трагедия Софокла «Антигона» как явление античной культуры // Античная художественная культура. – СПб., 1993.

## ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 111.11:502/504

*М. Е. Буланенко, А. В. Поповкин*

### **Способна ли философия внести конструктивный вклад в современное понимание природы?**

Современное понимание природы имеет своим источником новое естествознание, возникающее в Европе в XVII в. Оно предполагает, что природа состоит из материальных тел, подчиняющихся законам механического движения, и оставляет без объяснения познающее их мышление и лежащую в его основе логическую нормативность. Более последовательное понимание природы должно опираться на опыт решения схожей проблемы в античной философии.

Contemporary concept of nature is based on modern sciences which emerged in 17<sup>th</sup> century Europe. The concept presupposes that nature consists of material (matter) bodies subject to laws of mechanics, ignoring the mind with logical normativity as its major characteristic. A more correct and consistent approach suggested in the article relies on the one suggested by Plato and Aristotle.

**Ключевые слова:** экспериментально-математическое естествознание, природа, материя, дух, сознание, нормативность, Декарт, Гоббс, Платон, Аристотель.

**Key words:** mathematical and experimental science, nature, matter, spirit, consciousness, normativity, Descartes, Hobbes, Plato, Aristotle.

Современное понимание природы формируется в западноевропейской науке начиная с XVII в. Среди его создателей не только Галилей, Гюйгенс, Гук, Ньютон – учёные, в первую очередь известные как естествоиспытатели, но и те, кто, как Рене Декарт, не меньше, чем естествознанием, занимались философским обоснованием нового понимания природы, а также те, чей вклад ограничивался преимущественно его философской разработкой, например, как в случае с Томасом Гоббсом. Основополагающей для естествознания наукой становится механика, изучающая движение тел. Но, в отличие от античной, новоевропейская

механика не просто исследует виды движения, а устанавливает всеобщие законы движения, формулируя их в виде математических уравнений. Это означает, что точка зрения новоевропейского физика, в отличие от точки зрения его античного коллеги, подразумевает возможность исчерпывающего описания любого наблюдаемого движения с помощью количественных точно измеримых величин.

Не останавливаясь на причинах, по которым математизированная механика оказывается основанием новой физики, отметим, что становление этой дисциплины одновременно сопровождалось распространением её методических принципов на все области естествознания<sup>1</sup>. Учёные Нового времени исходят из того, что если механика позволяет точно измерять и предсказывать наблюдаемые движения определённых классов, то согласно принципам механики должна быть устроена и вся природа вообще. Поэтому природа должна представлять собой совокупность тел, обладающих протяжённостью, плотностью и способностью к движению, понимаемому исключительно как перемещение в пространстве.

Разумеется, научно необоснованным был уже сам перенос методических принципов из одной области естествознания во все прочие его области, поскольку такой перенос должен был бы опираться на систему эмпирически подтверждённых теорий, показывающих, каким образом принципы механики позволяют давать исчерпывающие объяснения для всех прочих областей естествознания. Но ещё более проблематичным является отождествление принципов естественно-научного метода с принципами строения изучаемого предмета: строго говоря, успешность вычислений ещё не даёт оснований считать, что сама природа устроена согласно теории, стоящей за вычислениями, и содержит в себе точные соответствия ее понятиям и положениям<sup>2</sup>. Поскольку нарушение обоих указанных ограничений означает выход за границы строгого естествознания, следует признать, что при создании нового понятия природы учёные XVII в. вышли за эти границы и прибегли к широким обобщениям философского характера, для подтверждения которых они не располагали достаточными теоретическими средствами и эмпирическими данными.

Тем не менее в отличие, например, от античного атомизма Демокрита и Эпикура, на который во многом ориентировалось естествознание XVII в., новое понимание природы носило не чисто философский характер, оно также строилось и на обобщении результатов эмпирически под-

---

<sup>1</sup> Важные наблюдения на эту тему можно найти, например, в статье А. Койре [6].

<sup>2</sup> Как известно, регулярные правильные предсказания могут даваться и неправильными теориями: теория Аристотеля (384–322 гг. до н. э.), согласно которой тела состоят из четырёх элементов и совершают движения, естественные для преобладающего элемента, подтверждалась наблюдениями европейских физиков на протяжении двух тысяч лет.

тверждённых теорий. Более того, с развитием нового естествознания всё более подтверждалось и то первоначально необоснованное философское допущение, согласно которому природа устроена в соответствии с законами механики (пусть даже представления о телах и их движении в настоящее время неизмеримо сложнее, нежели четыре века назад). Границы между физикой и химией, химией и биологией становились всё более условными.

Однако такое положение дел установилось в науке относительно недавно. Поэтому не может не вызывать удивления то обстоятельство, что уже в XVII в., несмотря на скудость соответствующих естественно-научных данных, учёные не считали главной теоретической проблемой механическое объяснение химического взаимодействия и органической жизни: такой проблемой было для них соотнесение с новым понятием природы понятия духа. Со времён Платона понятие духа относилось как к субъективной душевной жизни (включая, прежде всего, мышление, но также воление и ощущение), так и к предметам, хотя и связанным с этой жизнью, но выходящим за её пределы и обладающим самостоятельным интерсубъективным и объективным существованием – к этическим и правовым нормам, научным теориям, идеям как объективным принципам порядка и целесообразности в мире и, наконец, к совершенному духовному существу – Богу<sup>1</sup>. Декарт и Гоббс, в равной степени убеждённые, что органические живые существа есть лишь сложные автоматы, действующие в соответствии с законами механики, определяли положение духа относительно природы прямо противоположным образом. Если для Декарта телесная природа и дух представляют собой два вида самостоятельных субстанций, не имеющих никаких общих свойств (телесное – протяжённо и не обладает мышлением, духовное – непротяжённо и обладает мышлением [4, с. 37]), то Гоббс предлагает понимать дух как протяжённое тело, вследствие своей тонкости недоступное чувственному восприятию [3, с. 560].

Впрочем, подобно тому, как понятия механики, применяемые Декартом и Гоббсом для объяснения строения и деятельности органических живых существ, были не строгими терминами, но лишь метафорами, поскольку за ними не стояли экспериментально подтверждённые теории, так были метафорами и понятия механики, применяемые Гоббсом для объяснения строения и деятельности духа. Но если за прошедшие столетия физическое объяснение действительно показало свою применимость в области биологии, то «перевод» понятий, относящихся к духу, на язык физики в настоящее время не менее далёк от своего осуществления, чем во времена Гоббса.

---

<sup>1</sup> Ср., напр., диалоги Платона «Пир» (210b – 212a), «Тимей» (29d – 31a). Русские переводы см. по изданию [7].

Так или иначе, даже занимая противоположные философские позиции, учёные XVII в. сходились в том, что непротяжённый и нетелесный дух не может относиться к природе в том смысле, в каком её начинают понимать новое естествознание и философия. Исходя из этого, можно было допустить, что дух либо вовсе не существует, либо представляет собой особую форму материи, либо существует вне природы, а потому противоположен ей и имеет «сверхъестественный» характер. При этом даже для философов-материалистов Нового времени существование духа было настолько очевидным, что первое из трёх названных допущений, давшее начало так называемому «элиминативному материализму», впервые формулируется и приобретает своих сторонников лишь в XX в. Более распространённым было и остаётся второе допущение, лежащее в основе «редуктивного материализма», одним из первых представителей которого и был Гоббс. Наконец, наиболее влиятельную теорию «сверхъестественности» духа предложил Иммануил Кант. Он понимает природу как совокупность предметов эмпирического опыта, подчиняющихся детерминистским законам, относя к природе и подпадающие под это определение явления индивидуальной душевной жизни человека. От области природы он отделяет область чистого духа, которая имеет неэмпирический характер и выходит за пределы природного детерминизма, но при этом содержит в себе условия возможности как самого детерминизма, так и свободы, включающей в себя способность начинать новый причинный ряд, не обусловленный предшествующими эмпирическими причинами<sup>1</sup>.

Трудности, с которыми столкнулись теории духа, созданные в Новое время, не преодолены и по сей день. Однако редуктивный материализм (не говоря уже об элиминативном), по-видимому, оказывается более проблематичным, причём именно при решении принципиальных вопросов. Один из этих вопросов – объяснение специфики духа. Если прямолинейная теория телесности духа была опровергнута Аристотелем ещё за два тысячелетия до Гоббса<sup>2</sup>, то современные теории, рассматривающие духовные свойства и состояния как разновидность физических, обнаруживают иные, но не менее серьёзные трудности. Так, наблюдаемое электрохимическое взаимодействие нейронов явно имеет иной характер, нежели осознаваемая мысль. Ряд феноменов восприятия (например, ощущения холода, цвета, радости) объясним только в том случае, если помимо физических условий в объяснение дополнительно вводится и момент их осознания. Кроме того, свои духовные состояния мыслящие существа сознают не «извне», а «от первого лица», что сообщает их сознанию наивысшую из возможных степень достоверности. В свою очередь, всякое восприятие материальных объектов и свойств

<sup>1</sup> Ср. [5, с. 227–243].

<sup>2</sup> Ср. Аристотель «О душе» (I, 3–5). Русский перевод см. по изд. [1].

предполагает сознание духовных состояний в качестве своего обязательного условия, а потому достоверность такого восприятия опосредована духовными состояниями и производна от достоверности их сознания.

Другой принципиальный вопрос – объяснение нормативности как этической, так и логической. В противоположность событиям, происходящим в соответствии с законами физики, объяснения этих событий имеют не каузальный, а нормативный характер: умозаключения, входящие в состав объяснений, имеют познавательную значимость потому, что подчиняются правилам логического вывода. Если бы они были обусловлены исключительно физическими причинами (например, электрохимической активностью нейронов), то имели бы не бóльшую познавательную значимость, нежели обычные физиологические процессы, например, пищеварение. Более того, каузальное объяснение нормативности уже всегда предполагает саму нормативность, так как строится согласно правилам логического вывода и претендует на правильность. К этим проблемам материалистических теорий добавляется ещё и то обстоятельство, что само понятие материи в настоящее время едва ли можно назвать однозначным и окончательно определённым.

В то же время крайние дуалисты, каковыми являются сторонники «сверхъестественного» понимания духа, хотя и способны предложить гораздо более обоснованные ответы на вопросы, остающиеся проблематичными для материалистов, однако, вынося дух за пределы природы, не отдают должное явно существующему причинному взаимодействию духа и материи. В результате остаётся неясным, может ли познание такого духа хоть чем-нибудь обогатить познание природы.

Таким образом, создав понятие природы, на первый взгляд более подходящее для научного объяснения мира, учёный Нового времени в итоге сам оказался в этом мире наименее понятным себе предметом. Ещё одна, более специфическая, проблема состоит в том, что, привыкнув к новоевропейскому понятию природы, мы, нередко не отдавая себе отчёта, вчитываем это понятие в мышление предшествующих эпох. Вслед за другими современными учёными и философами<sup>1</sup> нам кажется, что, начав с этой более частной проблемы, возможно будет наметить и пути разрешения первой.

Самим понятием «природа» европейская научная традиция обязана древнегреческой философии. Хотя в дошедших до нас фрагментах произведений ранних греческих философов слово «природа» впервые встречается только у Гераклита, Платон и, ещё определённое, Аристотель называют предшествующих им философов, за исключением софистов и Сократа, исследователями природы. Конечно, даже употребление ран-

---

<sup>1</sup> Ср., напр., [2]; [11]. В связи с этим специально о проблеме нормативности см. [9].

ними философами слова φύσις (*фью́сис* – природа) ещё не означает, что оно использовалось ими в качестве термина с чётким понятийным содержанием. С другой стороны, отсутствие этого слова само по себе не свидетельствует о том, что они не обладали соответствующим понятием. И если вслед за Платоном и Аристотелем всё же считать философов, начиная с Фалёса, исследователями природы, то на основании немногочисленных имеющихся фрагментов будет нетрудно установить, что под природой они подразумевали не более и не менее как всё – вселенную со всем, что в ней. Вместе с тем взгляд на всё именно как на природу должен был исходить из некоторого специфического понимания всего как того, что возникает, изменяется, исчезает: ведь слово φύσις происходит от глагола φύω (порождать, возвращать; рождаться, расти).

Объяснение природы с точки зрения первых философов требовало ответа на вопрос о том, из чего всё возникает и состоит и под влиянием каких причин изменяется. Согласно их объяснению всё происходящее во вселенной в конечном итоге определяется действием наиболее общих материальных принципов, которые хотя и подчиняются определённому порядку, но не предполагают какую бы то ни было разумную целесообразность – даже в той области природы, к которой принадлежит человек. Это придаёт теориям ранних греческих философов удивительное сходство с современным пониманием природы. Так, уже Анаксимандр (VI в. до н. э.), по-видимому, имея в виду тёплое и холодное, сухое и влажное как общие принципы всего, пишет, что последовательность действия этих принципов во вселенной подчиняется «необходимости, ибо они воздают друг другу справедливость и выплачивают возмещение за несправедливость в соответствии с порядком времени» (DK 12 В 1)<sup>1</sup>. Использование нормативных понятий не должно вводить в заблуждение: в отсутствие разработанного философского языка Анаксимандр применяет их как метафоры для обозначения универсального и неизменного порядка, полностью лишённого понятной человеку целесообразности и нормативности.

Тем поразительнее оказывается то радикальное переосмысление, которое античное понятие природы претерпевает в философии Платона. Учитель Платона Сократ обнаруживает, что мышлению человека присущ собственный порядок, не связанный с действием материальных принципов и имеющий нормативный характер, одновременно логический и этический. Только придерживаясь логического порядка, человек способен мыслить и вести полноценную жизнь, которая невозможна без правильного мышления. В свою очередь, нарушение этого порядка превращает мышление в набор нецелесообразных и бессмысленных операций, а

---

<sup>1</sup> Нумерация фрагментов приводится по стандартному изданию [10]. Эта нумерация сохранена и в основном их собрании на русском языке, подготовленном А.В. Лебедевым [8].

жизнь человека, определяющуюся мышлением, делает ущербной и несчастной. Таким образом, основание порядка в мышлении вместе с тем является и основанием целесообразности человеческой жизни, поэтому только следование этому порядку ведёт человека и общество к благу, стремление к которому, согласно Сократу, является определяющим для всей жизни человека.

Платон придаёт открытию Сократа универсальное значение: подобно тому, как основание порядка имеет целесообразный и нормативный характер в жизни человека, оно сообщает понятную человеческому разуму целесообразность и нормативность всему в космосе<sup>1</sup>. В зависимости от свойств, присущих тому или иному природному виду, отдельный представитель вида может либо осуществлять эти свойства полноценным образом, достигая блага, определяемого спецификой его вида, либо делать это ущербно. Основание такой видовой нормы, совмещающее в себе как принцип порядка, так и принцип целесообразности, Платон называет эйдосом (греч. εἶδος – вид) или идеей. Будучи единым основанием порядка в каждом из многих представителей того или иного природного вида, идея, с одной стороны, должна быть неизменна и всецело тождественна себе, а с другой – неделима, поскольку каждый индивид иначе принадлежал бы к своему виду только некоторой частью, а сам вид утратил бы единство. Из этого следует, что в отличие от индивидов идеи нетелесны и вообще непротяжённы, а потому недоступны эмпирическому восприятию и познаются только разумом. Каждая идея определяется отношениями с остальными, а все вместе они представляют собой единое иерархически устроенное целое, сообщающее порядок и целесообразность материальной вселенной. Человек, согласно Платону, – не только телесное, но и духовное существо, что особенным образом относится к его разуму, который «родствен» идеям, а потому способен к познанию мира, устроенного в соответствии с порядком идей.

Если свести воедино свойства, характеризующие область идей, мы получим платоновское понятие духа, в дальнейшем ставшее классическим: дух нематериален, обладает связной иерархической структурой, действует как принцип порядка, целесообразности и нормативности во вселенной, будучи при этом подобен, а потому понятен человеческому разуму. Такое понятие духа не было для древнегреческой философии чем-то само собой разумеющимся. Даже для Анаксагора, который впервые ввёл в объяснение природы представление об Уме как принципе порядка и движения, присутствующем повсюду во вселенной, но особенно – в живых и мыслящих существах, ум – это лишь «тончайшее и чистейшее» вещество среди прочих веществ [DK 59 В 12] (как много позже будет считать и Гоббс).

---

<sup>1</sup> Ср. Платон «Горгий» ( 503e – 504d).

Неоспоримое достоинство платоновской теории природы состоит в том, что, включив в состав природы помимо материального также и духовное, она, прежде всего, даёт человеку возможность последовательно и непротиворечиво понимать самого себя – свою душевную жизнь, в особенности мышление, которые хотя и связаны с материей, но не имеют материальных свойств, а также нередуцируемых к законам материальной природы логической и этической нормативности, которыми мышление и вообще вся человеческая жизнь фундаментальным образом определяются. Но этим её значение далеко не исчерпывается: она является едва ли не единственной теорией, которая позволяет убедительно объяснить как познаваемость мира, так и существование в нём порядка и целесообразности, а равно и связанной с целесообразностью не только логической и этической, но и, например, биологической нормативности. Вместе с тем ей присущ и один принципиальный недостаток: не ограничивая существование духа очевидной областью субъективного и интерсубъективного, она исходит из допущения о его самостоятельном, объективном существовании как иерархии идей, что, конечно, может до известной степени быть обосновано (и действительно обосновывалось философами от самого Платона до Гегеля и князя С. Н. Трубецкого), но всё же является шагом за пределы очевидного.

Уже ученик Платона Аристотель попытался устранить данный недостаток и при этом сохранить достоинства платоновской теории. Однако, стремясь решить одну проблему, он сталкивается с другой, не менее серьёзной: не признавая самостоятельной, объективно существующей области духа, он мог лишь принять как данность присутствие духа в человеке и наличие целесообразности и нормативности во вселенной, но не дать им объяснение, указав их предполагаемые предельные основания.

Наконец, последующая греческая философия, за исключением платоников, уже полностью отказывается от понятия нематериального духа и строит более или менее обоснованные материалистические теории природы, причём как допускающие целесообразность (стоики), так и отрицающие её (Эпикур). Именно стоическое и в ещё большей степени эпикурейское понимание природы заимствует и переосмысляет в соответствии с принципами математизированной механики новоевропейская философия, порождая тем самым ряд упомянутых выше трудноразрешимых проблем.

Итак, современное понятие природы не является ни единственным, ни даже наиболее обоснованным. Более того, не является оно и единственно научным. Напротив, в данном случае именно научность требует выхода за границы этого понятия для более адекватного объяснения действительности. Несомненно, задача по пересмотру современного понятия природы необычайно сложна: достаточно вспомнить, сколь серьёзные

препятствия возникли на пути решения похожей задачи у Платона и Аристотеля. Но её решение уж точно не означает «заколдовывания» природы, «расколдованной» новоевропейским естествознанием. Скорее, речь просто идёт о непредвзятом отношении к наблюдаемому положению дел в природе и о возможности приблизиться к пониманию если не природы в целом, то хотя бы нашего собственного мышления и лежащей в его основании логической и этической нормативности.

### Список литературы

1. Аристотель. О душе // Соч.: в 4 т. Т.1. ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. – С. 369–448.
2. Вайцеккер К.Ф., фон. Физика и философия // Вопр. философии. – 1993. – № 1. – С. 115–125.
3. Гоббс Т. Человеческая природа // Соч.: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 507–573.
4. Декарт Р. Размышления о первой философии // Соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – С. 3–72.
5. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 3 / подгот. к изд. Э. Соловьёвым, А. Судаковым, Б. Тушлингом и др. – М.: Моск. филос. фонд, 1997.
6. Койре А. От мира «приблизительности» к универсуму прецизионности // Очерки истории философской мысли: о влиянии философских концепций на развитие научных теорий. – М.: Прогресс, 1985. – С. 109–127.
7. Платон. Собр. соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1990–1994.
8. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / подг. А.В. Лебедев. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
9. Detel W. Hybrid theories of normativity // *Virtue, Norms and Objectivity* / ed. by C. Gill. – Oxford: Clarendon Press, 2005. – P. 113–144.
10. Diels H., Kranz W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I. – Berlin: Weidmann, 1960.
11. McDowell J. *Mind and world*. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1996.

### **Действующие и целевые причины в принципе наименьшего действия**

Рассмотрена проблема детерминистической и телеологической интерпретации принципа наименьшего действия. Показано, что квантовый метод «интегралов по траекториям» можно использовать как онтологическую гипотезу о природе движения классических объектов. Тогда действующую и целевую причинность в этом принципе можно заменить на причинность вероятностную.

The problem dealt with is that of deterministic and teleological interpretation of least action principle. The author argues that ‘path integral method’ of quantum mechanics could be used as an ontological hypothesis concerning the essence of classical object motion. This makes it possible to replace actual and final causality by probabilistic one.

**Ключевые слова:** детерминизм, телеология, принцип наименьшего действия, интегралы по траекториям, вероятностная причинность.

**Key words:** determinism, teleology, principle of least action, path integrals, probabilistic causality.

### ***Введение***

Экстремальные принципы в природе – одна из областей знания, где наука и философия не могут обойтись друг без друга. Экстремальные принципы<sup>1</sup>, как известно, используются в большинстве областей знания. Их можно объединить простой формулировкой: действительное состояние любой системы реализуется при экстремальных значениях ее основных характеристик [2, с. 205]. Самый известный экстремальный принцип – принцип наименьшего действия – находится в основании всех современных физических наук: классической, релятивистской и квантовой механики, электродинамики, термодинамики, теории поля, космологии и т. д.<sup>2</sup>

---

© Терехович В. Э., 2012

<sup>1</sup> Эти принципы еще называют вариационными, поскольку их практическое применение основано на вариационном исчислении.

<sup>2</sup> В «Энциклопедии физики» утверждается, что этот принцип находится в ядре большой части современной физики [42, р. 840–842]. Даже закон сохранения энергии и другие законы сохранения могут быть получены из действия и вариационных принципов [39].

Почти все варианты этого принципа можно свести к общей форме: действительное состояние или траектория движения физической системы отличается от всех состояний или траекторий, возможных при данных условиях тем, что величина действия<sup>1</sup> является стационарной (не меняется во времени)<sup>2</sup> и принимает экстремальное значение. Иначе говоря, система ведёт себя таким образом, чтобы ее действие было минимальным (или максимальным) из всех возможных при данных условиях.

Одна из причин, по которой к философским обобщениям принципа наименьшего действия всегда относились настороженно, – призрак целевой причины. Обоснование принципа простотой и совершенством природы, понимаемыми телеологически, не вписывалось ни в одну научную парадигму, и постепенно принцип превратился в эвристическое правило, формально требующее от ученых в любых явлениях искать простоту и экономию, можно сказать, «простота осталась без природы» [2, с. 217]. Налет мистической телеологии – до сих пор одна из причин слабого интереса к экстремальным или вариационным принципам. Вся история развития данных принципов связана с попытками отстоять или опровергнуть их телеологическую интерпретацию. Ученые все еще не могут объяснить, каким образом, не нарушая научной строгости, совместить в принципе наименьшего действия два типа описания – причинное через действующие причины и целевое через причины конечные. Так и неясно – какое из них первично? Особенно много споров вызывает проблема соотношения действующих и конечных причин применительно к неживым объектам.

Поскольку принцип наименьшего действия – один из наиболее общих физических принципов природы, можно предположить, что решение проблемы соотношения действующей и целевой причинности для этого принципа поможет решить эту же философскую проблему в целом. Один из вариантов такого решения описан ниже.

### *Принцип наименьшего действия*

Принципом наименьшего действия восхищались и посвящали ему отдельные научные работы Л. Эйлер, Ж. Лагранж, Ж. Даламбер, У. Гамильтон, К. Гаусс, Г. Герц, Г. Гельмгольц, А. Пуанкаре, А. Эйнштейн, Э. Шредингер, М. Планк, Р. Фейнман и многие другие<sup>3</sup>. По мнению Эйнштейна, всю общую теорию относительности можно разработать на основе именно этого «одного-единственного вариационного принципа» [37, с. 524]. Из принципа наименьшего действия легко выводятся все за-

<sup>1</sup> Для разных форм движения действие вычисляется различными способами, но его размерность всегда одна и та же – «энергия × время».

<sup>2</sup> Поэтому его иногда называют принципом стационарного действия.

<sup>3</sup> Большинство этих работ и их анализ содержатся в исследованиях Л.С. Полака [6; 25].

коны геометрической оптики. Уравнения движения в механике Ньютона являются следствием этого принципа. Движение заряженной релятивистской частицы в любом поле просто и элегантно описывается одним этим принципом [14, с. 102–105]. Наконец, используя этот принцип, Р. Фейнман предложил способ, как можно объяснить связь классического и квантового описания физического мира [40, р. 119]. За использование этой идеи в создании квантовой электродинамики в 1965 г. ему присудили Нобелевскую премию.

Несмотря на такую универсальность принципа наименьшего действия, остается загадкой, на каком основании мы можем так широко его использовать и доверять получаемым результатам? Л. С. Полак заметил, что «мы не знаем еще, почему из известных нам физических явлений природы значительная часть укладывается в вариационную схему» [25, с. 258]. По мнению Л. Н. Цехмистро, несмотря на всю исключительность принципа стационарности действия, в настоящее время не существует никаких теоретических разъяснений поразительной успешности и плодотворности его применения. Им просто пользуются, ибо реальное движение в физических системах всегда подчиняется ему, а почему – неизвестно [34]. В. П. Визгин говорит о непостижимой эффективности аналитической механики, главным ядром которой стали лагранжев и гамильтонов формализмы, а также серия вариационных принципов [7, с. 17].

На протяжении двух с половиной столетий использование принципа наименьшего действия было основано на универсальном научном методе – аналогии. В разное время это были: оптико-механическая аналогия, аналогия математическая или геометрическая и, наконец, аналогия вероятностная. Однако любая аналогия должна иметь какое-то основание [27, с. 63–69]. Интересно, что ни одна область науки не считает принцип наименьшего действия предметом своего исследования, принимая его либо как аксиому, либо как проверенный временем формальный метод. Причина в том, что по своей сути это принцип философский и изучаться может путем философского обобщения [31].

### *Действующая и целевая причины*

Со времен Аристотеля в природе принято выделять четыре вида причин: действующую, материальную, формальную и конечную (целевую) [1, с. 146]. В зависимости от соотношения видов причин различные философские концепции условно делятся на телеологию и детерминизм<sup>1</sup>. В отличие от детерминизма телеология, или учение о целях, утверждает, что возникновение и существование любых объектов и их свойств определяются не действующими, а конечными причинами или целями. Сто-

<sup>1</sup> О типах и проблемах телеологии и детерминизма см. работы М. Бунге [5], Д. Бома [3], Я. Лукасевича [17], Е. А. Мамчур [18, с. 248].

ронники детерминизма не отрицают существования причин конечных, а сторонники телеологии не отрицают существования действующих причин. Но детерминизм настаивает на том, что там, где на поверхности мы видим действие конечных причин или целей, в глубине надо искать действующие причины. Противоположное утверждает телеология: там, где на поверхности мы видим действующие причины, в глубине надо искать действие конечных причин или целей.

По источнику конечных причин телеологию можно разделить на два направления. В первом считается, что любой объект природы действует сообразно с внутренними конечными причинами или целями. Это относится как к живым, так и к неживым объектам. Например, Лейбниц считал, что существуют только атомы-субстанции (монады), которым присущи внутренние стремления, составляющие принципы изменений [16, с. 404]. Получается, что активная сила, или способность действовать, присуща всякой телесной субстанции [16, с. 246]. И поэтому «многие действия природы могут быть доказаны двояким путем, именно исходя из действующей причины и затем отправляясь от конечной причины» [16, с. 146].

Во втором направлении телеологии внутренние цели и стремления признаются только у человека и частично у животных. В этом случае для неживых объектов приходится признать внешнюю, божественную конечную причину или целеполагающую силу. Так телеология переходит в теологию. Существует и промежуточная точка зрения. В ней допускается наличие целей и свободной воли у людей (и у некоторых животных) как их неотъемлемого свойства, но не связанного с каким-то внешним источником. Для всех прочих объектов допускается исключительно детерминизм действующих причин.

Например, И. Кант считал, что живые организмы следует понимать как цели природы и их нельзя мыслить по аналогии с физическими вещами, именно поэтому организмы дают понятию цели объективную реальность и тем самым естествознанию – основу для телеологии [12, с. 401]. Кант выдвинул идею двух типов причинности. Естественная причинность – это связь одного состояния с другим в мире явлений. Свободная причинность вещей в себе – это способность самопроизвольно начинать состояние. В первой явления прошедшего времени определяют всякое явление в последующем времени так, что если дано предшествующее состояние, то определенное событие неизбежно и необходимо следует за ним [11, с. 266]. Во второй, наоборот, объяснение природы через конечные или целевые причины исключает объяснение из настоящего в будущее. Он признает, что два различных способа объяснения совместимы, но принцип их соединения является трансцендентным. Причем каждый из этих способов в отдельности всегда будет недостаточен для объяснения природы [12, с. 441].

### *Причинность и принцип наименьшего действия*

Вернемся к принципу наименьшего действия, согласно которому физическая система перемещается из начального состояния в конечное таким образом, чтобы вдоль этого пути действие было минимальным (реже максимальным). Но откуда система заранее «знает», какой путь ей следует выбрать? Создатель принципа П. Мопертюи был уверен, что именно количество действия является истинной тратой природы, и именно оно как можно более ею выгадывается [20, с. 27]. Источник такой экономии Мопертюи видел в мудрости Творца и целесообразности природы. Поэтому любые физические явления можно объяснить с точки зрения конечных причин природы. С ним соглашался Л. Эйлер [36, с. 746], утверждая, что существуют два равноправных пути познания природы – через производящие и через конечные причины [2, с. 22].

Однако уже Ж. Лагранж отказался от любого телеологического и телеологического толкования принципа наименьшего действия, считая его лишь простым и общим выводом из законов механики [13, с. 320]. Такого же мнения придерживался Ж. Д'Аламбер [6, с. 115]. У. Гамильтон не признавал телеологичность своего варианта этого же принципа, поскольку «величина, которая претендует на то, чтобы быть сэкономленной, в действительности часто расточительно расходуется» [2, с. 38]. Г. Герц основывал критику телеологической интерпретации на том факте, что из своего геометризованного варианта принципа он вывел другие принципы наименьшего действия – в формах Мопертюи-Лагранжа, Гамильтона-Остроградского и Якоби. А поскольку в движении по геодезическим линиям не заложено предвидение будущей цели, то и во всех частных случаях этого принципа не может быть скрыта некая цель достижения кратчайшего пути, наименьшей траты энергии или минимального времени.

Подобная точка зрения в рамках парадигмы механического детерминизма господствовала до начала XX в. С развитием термодинамики, биологии, психологии и, особенно, квантовой механики в XX в. некоторые ученые вновь вернулись к проблеме соотношения действующих и целевых причин в вариационных принципах. Большинство продолжало возражать против их телеологической трактовки. Среди них были А. Эйнштейн и Э. Мах, утверждавшие, что «принцип наименьшего действия, как и все прочие принципы механики, исходящие из минимума, выражает одно, а именно, что в соответствующих случаях происходит только то, что при данных условиях может происходить, что ими определено и притом однозначно» [19, с. 324]. С другой стороны, Г. Вейль писал в 1928 г., что нельзя установить никакого различия между причинностью и целесообразностью. А поскольку целесообразность относится не к естественно-научному, а к метафизическому истолкованию, то она наряду с причинностью сохраняет полное право на существование

[2, с. 185]. М. Планк в работе 1937 г. предлагал рассматривать как величайшее чудо, что самая точная формулировка принципа наименьшего действия создает впечатление того, что природа как будто бы управляется разумной, целесообразной волей. Анализируя принцип Ферма, Планк делает вывод, что фотоны ведут себя как разумные существа [43]. По его мнению, речь идет о другой по форме, но, по сути, равноправной точке зрения на причинность. По мнению Дж. Уитроу, раз вариационные и дифференциальные законы могут быть выведены друг из друга, то вариационные принципы физики не обнаруживают преимущества ни перед причинностью, ни перед целесообразностью [30, с. 354–355].

Л. С. Полак отмечал, что в первом и втором законах Ньютона заложен принцип причинности, сформулированный на языке механики, и «в то же время эта аксиома Ньютона получается из принципа наименьшего действия, которому усиленно придавалось телеологическое истолкование и который действительно долго сохранял некоторый неприятный привкус «конечных причин». По мнению Полака, телеология должна быть отброшена уже потому, что принципы действия являются не минимальными, а вариационными принципами..., т. е. может иметь место минимум, максимум или даже ни минимум и ни максимум» [24, с. 362]. О. С. Разумовский также критиковал телеологический подход к экстремальным принципам, которые, по его мнению, следуют из принципа взаимосвязи категорий наименьшего и наибольшего, основанного на принципах диалектического материализма [27]. В. А. Ассеев считает, что «описание с помощью понятия “конечная причина”, опирающееся на интегральные вариационные принципы, является спекуляцией на существовании закономерной связи между начальными и конечными состояниями системы. Более того, описание через конечные состояния является лишь следствием обычного причинного описания, а поэтому вторично по отношению к последнему» [2, с. 194]. Поскольку направленность процессов является результатом действия обычных причинных связей, Ассеев приходит к выводу, что под целеподобными (телеономными) системами и процессами следует понимать системы и процессы, детерминированные их конечными («целевыми») состояниями. Тогда простота природы – частный случай экстремальных принципов, а не наоборот, так же как целесообразность природы следует из экстремальных закономерностей, выражающих направленность природных процессов, а не наоборот [2, с. 218–228].

Описывая кибернетические системы, У. Эшби отмечал, что «целенаправленное поведение является примером поведения, устойчивого около некоторого состояния равновесия» [38, с. 120], а именно такое поведение описывается вариационными принципами. М. Бунге указывал, что экстремальные принципы не более чем другие физические законы указывают на целесообразное поведение, и сопоставление интегралов

цели или намерения принадлежит к тому же самому сорту смешения размерностей языка, что и связывание дифференциальных уравнений с причинением [5, с. 102–103]. Рассуждая о соотношении телеологии и принципа наименьшего действия, Л. Н. Цехмисто пишет, что проблема телеологии снимается, если в качестве онтологического основания принципа стационарности действия рассматривать свойство конечной физической неделимости и неразложимости мира. Объективно не может быть иных траекторий, кроме единственной, отвечающей принципу стационарности действия, поскольку остальные как варьирующие величину действия несовместимы с фундаментальным свойством конечной неделимости мира и, следовательно, фиктивны [34, с. 30]. Р. Кунс идет дальше и указывает на прямую связь принципа наименьшего действия с телеологическим объяснением явления жизни [41].

В неравновесной термодинамике и синергетике существует та же проблема, что и в принципе наименьшего действия, – проблема соотношения действующих и целевых причин. И это неудивительно, ведь там тоже действуют экстремальные принципы<sup>1</sup>. По мнению И. Пригожина, именно «экстремумы термодинамических потенциалов задают состояния-аттракторы, к которым самопроизвольно стремится система» [26, с. 118]. С одной стороны, И. Пригожин считает, что сложность в природе невозможно свести к некоторому принципу глобальной оптимальности, с другой – считает, что в своей погоне за сложностью природа занимает «прагматическую» позицию, в которой существенную роль играет поиск устойчивости [22, с. 88]. При этом «в рамках детерминистического описания проблему возникновения и существования согласованности не удастся даже сформулировать» [22, с. 177]. Чтобы оставаться в рамках господствующей научной парадигмы и преодолеть обвинения в телеологии, синергетика объявляет, что стремление к суператтрактору обусловлено стремлением системы к максимальной устойчивости, а такое стремление является более общим понятием, чем стремление к цели [4, с. 89]. В. С. Степин, анализируя области применения различных типов причинности, отмечает, что для саморазвивающихся систем «уже не хватает ни вероятностной причинности, ни лапласовского детерминизма. Нужно ввести еще понятие целевой причинности. Аттрактор всегда втягивает систему в определенное русло развития, меняя вероятности первоначальных сценариев как возможных направлений эволюции системы. И эти особенности могут быть охарактеризованы как целевая причинность» [29].

---

<sup>1</sup> Например, принципы Дж. Гиббса, Л. Онсагера, И. Пригожина, И. Дьярмати и др. [9].

### *Переход к вероятностной причинности*

Обобщая, можно заключить, что на сегодня не существует общепризнанного подхода, снимающего противоречия детерминистического описания физических объектов через действующие причины и описания сложных саморазвивающихся систем через целевые причины. Однако решение, возможно, существует. Как известно, движение физических объектов можно описать несколькими способами [33, с. 154]. С одной стороны, это способ дифференциальных уравнений, опирающийся на детерминизм действующих причин, с другой – это использование принципа наименьшего действия, объединяющее как действующие, так и конечные причины. Уравнения обоих способов эквивалентны и выводятся друг из друга [15, с. 12]. Существует еще один способ, который может не только математически объединить первые два, но и объяснить их. Это известный всем квантовым физикам метод «интегралов по траекториям» Р. Фейнмана. Согласно этому методу луч света (точнее, составляющие его фотоны) всегда «выбирает» путь с минимумом действия и минимумом затраченного времени<sup>1</sup> вовсе не потому, что он заранее «знает», каким должен быть этот путь. Оказывается, фотоны движутся сразу по всем возможным траекториям, во всех возможных направлениях, а путь с минимумами действия и времени образуется путем интерференции (или сложения фаз) всех этих возможных траекторий, вне зависимости от «желаний» каждого фотона. В классическом пределе, когда размеры объекта много больше размера квантовых частиц (а величина действия много больше постоянной Планка), метод «интегралов по траекториям» переходит в принцип наименьшего действия. Поскольку в соответствии с указанным методом траектория с минимальным действием является траекторией с максимальной вероятностью, то именно ее мы наблюдаем как действительную [32, с. 111].

Законы квантового уровня природы имеют принципиально вероятностную форму. Следовательно, можно предположить, что «интегралы по траекториям» дают основание новой – вероятностной – трактовке принципа наименьшего действия. Можно также предположить, что существует возможность распространения вероятностного подхода квантовой механики в варианте Фейнмана на все области физики, исходя из положения, что соответствующие этим областям экстремальные принципы также выражают максимальную вероятность той или иной формы движения<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Для фотонов существуют две разновидности этого принципа – принцип Ферма и принцип максимального собственного времени.

<sup>2</sup> Идею А. Эддингтона [35, с. 177] о том, что принцип наименьшего действия – это принцип максимальной вероятности, подробно развивал Г.Я. Мякишев [21].

С точки зрения действующей причины тело, брошенное под углом к горизонту, летит по параболе потому, что на него действуют сила тяжести и сила инерции (наличие прочих сил для наших рассуждений не имеет значения). С точки зрения целевых причин тело летит по параболе потому, что оно стремится к определенной цели – минимизировать свое действие<sup>1</sup>. С точки зрения «интегралов по траекториям» тело максимально использует свою свободу для одновременного движения по всем возможным в данных условиях траекториям<sup>2</sup>. Парабола – всего лишь траектория с максимальной вероятностью – результат интерференции всех возможных траекторий. В последнем способе описания отпадает необходимость в таких привычных понятиях, как сила тяготения, инерция и энергия.

Если метод «интегралов по траекториям» рассматривать не как удобный математический формализм, а как онтологическую гипотезу о сущности движения объектов (не только квантовых, но и классических), то вместо действующей или целевой причинности удобнее рассматривать причинность вероятностную, а вместо детерминизма и телеологии – интерференцию возможных движений. Точнее, действующая причина (стремление тела изменять и сохранять свое состояние) и целевая причина (стремление тела максимально использовать свою свободу) остаются. Но к ним добавляются, если следовать терминологии Аристотеля, причина формальная (механизм интерференции возможных траекторий) и материальная (результат интерференции с максимальной вероятностью воспринимается как реальная траектория). Ни одна из четырех причин не имеет привилегии, все работают одновременно.

Однако, решая одну философскую проблему, мы тут же сталкиваемся с другой. Что означает фраза «одновременное движение по всем возможным траекториям»? Каким образом тело осуществляет это одновременно, т. е. с нулевой разницей во времени? Это одно и то же тело или, может быть, его проекции в разных «мирах»? Поскольку ответа на подобные вопросы пока нет, подавляющее большинство физиков считает, что и принцип наименьшего действия, и «интегралы по траекториям» – не более чем удобные математические формализмы, не имеющие реального физического смысла. В философском сообществе также не принято рассматривать экстремальные принципы даже в качестве кандидата на онтологическую или хотя бы методологическую основу для анализа связей причинности и вероятности<sup>3</sup>. Возможно, именно сейчас настало время для такой работы.

---

<sup>1</sup> В данном случае действие равно разности кинетической и потенциальной энергии тела.

<sup>2</sup> Как образно выразился М. Каку [10], обычное классическое тело успевает слетать даже к соседним галактикам.

<sup>3</sup> См. сборник статей «Спонтанность и детерминизм» [28]. В другом сборнике – «Причинность и телеономизм в современной естественно-научной парадигме» –

### Список литературы

1. Аристотель. Сочинения. Т. 1. – М., 1975.
2. Ассеев В. А. Экстремальные принципы в естествознании и их философское содержание. – Л., 1977.
3. Бом Д. Причинность и случайность в современной физике. – М., 1959.
4. Бранский В. П. Философия физики XX века. Итоги и перспективы. – СПб., 2003.
5. Бунге М. Причинность: Место принципа причинности в современной науке. – М., 1962.
6. Вариационные принципы механики / под ред. Л. С. Полака. – М., 1959.
7. Визгин В. П. Непостижимая эффективность аналитической механики в физике // Философия физики: Актуальные проблемы. Материалы науч. конф. 17–18 июня 2010 г. – М., 2010.
8. Даламбер Ж. Космология // Вариационные принципы механики / под ред. Л. С. Полака. – М., 1959.
9. Дьярмати И. Неравновесная термодинамика. Теория поля и вариационные принципы. – М., 1974.
10. Каку М. Параллельные миры. Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса. – М., 2008.
11. Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1966.
12. Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 5. – М.: Мысль, 1966.
13. Лагранж Ж. Аналитическая механика. Т. 1. – М.;Л., 1950.
14. Ландау Л.Д., Лифшиц Е.М. Теоретическая физика: в 10 т. Т. 2. – М., 2003.
15. Ландау Л.Д., Лифшиц Е.М. Теоретическая физика: в 10 т. Т. 1. – М., 2004.
16. Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 1. – М., 1982.
17. Лукасевич Я. О детерминизме // Вопр. философии. – 1995. – № 5.
18. Мамчур Е.А. Спонтанность и телеологизм // Спонтанность и детерминизм / В. В. Казютинский, Е. А. Мамчур, Ю. В. Сачков и др. Ин-т философии РАН. – М., 2006.
19. Мах Э. Механика. – СПб., 1909.
20. Мопертюи П. Согласование различных законов природы, которые до сих пор казались несовместимыми // Вариационные принципы механики / под ред. Л. С. Полака. – М., 1959.
21. Мякишев Г.Я. Динамические и статистические закономерности в физике. – М., 1973.
22. Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. Введение. – М., 1990.
23. Овчинников Н.Ф. Ограниченность причинности как принципа объяснения // Причинность и телеологизм в современной естественно-научной парадигме / отв. ред. Е. А. Мамчур, Ю. В. Сачков. – М., 2002.

---

только в одной статье [23, с. 87] упоминается о роли экстремальных принципов в описании причинности в квантовой физике.

- 
24. Полак Л. С. Вариационные принципы механики, их развитие и применение в физике. – М., 2010.
  25. Полак Л. С. Гамильтон и принцип стационарности действия. – М.; Л., 1936.
  26. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. – М., 2003.
  27. Разумовский О. С. Современный детерминизм и экстремальные принципы в физике. – М., 1975.
  28. Спонтанность и детерминизм / В.В. Казютинский, Е.А. Мамчур, Ю. В. Сачков и др.; Ин-т философии РАН. – М., 2006.
  29. Степин В. С. Творчество А. А. Зиновьева и любовь к мудрости. Докл. на междунар. конф. «Зиновьевские чтения в Моск. ун-те». 6–7 ноября 2008 г., URL: <http://www.zinoviev.ru/ru/conference/stepin.html>
  30. Уитроу Дж. Естественная философия времени. – М., 1964.
  31. Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Вып. 3. – М., 2004.
  32. Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Вып. 6. – М., 2004.
  33. Фейнман Р. Характер физических законов. – М., 1987.
  34. Цехмистро И. З., Штанько В. И. и др. Концепция целостности. – Харьков: Изд-во Харьк. гос. ун-та, 1987.
  35. Эддингтон А. Пространство, время и тяготение. – М., 2003.
  36. Эйлер Л. Письмо к Мопертюи от 10 дек. 1745 // Вариационные принципы механики / под ред. Л. С. Полака. – М., 1959.
  37. Эйнштейн А. Собрание научных трудов: в 4 т. Т. 1. – М., 1965–1966.
  38. Эшби У. Введение в кибернетику. – М., 1959.
  39. Brizard A.J. An Introduction to Lagrangian Mechanics. – World Scientific, Singapore, 2008.
  40. Feynman R. The principle of Least Action in Quantum mechanics // Feynman's thesis: A new approach to quantum theory / Ed.: L. M. Brown. – Hackensack, N.J. et al.: World scientific, 2005. XXII.
  41. Koons Robert C. Functionalism without Physicalism: Outline of an Emergentist program. PCID. Journal of ISCID V. 2.3., 2003. URL: [www.newdualism.org/papers/R.Koons/Koons\\_NeoFunctionalism\\_103103.pdf](http://www.newdualism.org/papers/R.Koons/Koons_NeoFunctionalism_103103.pdf).
  42. Moore Thomas A. in the entry on “least-action principle” in Macmillan Encyclopedia of Physics. Simon & Schuster Macmillan. – New York. – 1996. – V. 2.
  43. Plank M. Religion und Naturwissenschaft. – Leipzig, 1952.

*Н. А. Коротков*

### **Что есть информация?**

В статье предложена новая концепция информации. Утверждается, что понятие «информация» обладает таким же логическим статусом, как понятия «материя» и «движение». Показано, что в философских системах, где материальное противопоставляется идеальному, проблема информации неразрешима. Выявлены причины, не позволявшие решить эту проблему.

The article offers a new concept of the phenomenon of information. The author argues that the concept 'information' has its own logical status, same as the concepts 'matter' and 'motion', and that the problem of information cannot be solved within philosophic systems juxtaposing the ideal and the material, describing the causes making the said solution impossible.

**Ключевые слова:** философия информации, логический статус информации, интерпретация, категории, материя, движение, философские системы.

**Key words:** philosophy of information, logic status of information, interpretation, categories, classification of objective properties, matter and motion, philosophic systems.

Можно быть уверенным в том, что дальнейшее развитие приведет к обогащению существующих и возникновению новых концепций информации.

*Е. С. Геллер, А. Д. Урсул*

В конце XX – начале XXI в. в современной западной философии возникло направление «Философия информации», лидером которого стал британский философ итальянского происхождения Лучано Флориди [31]. Среди сформулированных им 18 нерешенных проблем философии информации центральной является проблема выявления сущности понятия «информация» [32]. Из современных зарубежных исследователей проблемы информации отметим также китайского философа Лю Гана [19]. В отечественной философии признанным патриархом указанного направления является А. Д. Урсул, статья которого «О природе информации» была издана еще в 1965 г.<sup>1</sup>

---

© Коротков Н. А., 2012

<sup>1</sup> В настоящее время в отечественной науке и философии проблемой информации занимаются в ИПИ РАН (Колин К. К. [10], Сейфуль-Мулюков Р. Б., Гуревич И. М. и др.), ИНИОН РАН (Черный Ю. Ю., Хлебников Г. В. и др.), ВИНТИ РАН (Гиляревский Р. С.), СПИИРАН (Юсупов Р. М. [9]), а также многочисленные отдельные

О том, что интерес к проблеме информации до сих пор не угас, свидетельствует недавняя дискуссия по этой проблеме, проведенная в рамках «круглого стола» журналом «Вопросы философии» [7]. Однако, как сказано выше, проблема выявления сущности понятия «информация» до сих пор не нашла удачного решения.

Проблема информации, как и всякая другая логико-философская проблема, связанная с каким-либо понятием, имеет три аспекта: выяснение смысла этого понятия (его интерпретация), выявление связи данного понятия с другими понятиями и установление логического статуса этого понятия.

### *Проблема интерпретации информации*

Термин «информация» происходит от лат. *information* – разъяснение, изложение – и первоначально, до начала XX в., он означал осведомление, сообщение о каком-либо событии, явлении, деятельности и т. д. Понятие «информация» связывалось исключительно с передачей сообщений от человека к человеку непосредственно или с использованием какого-либо промежуточного агента, например, книги. Не придавалось большого значения его исследованию, оно считалось достаточно ясным.

Первые попытки изучения информации в отечественной науке проводились в рамках гуманитарных наук, исследовавших процессы массовых и индивидуальных коммуникаций, в основном – в журналистике. В СССР в справочной литературе слово «информация» впервые появилось в «Толковом словаре русского языка» под ред. Д. Н. Ушакова, изданном в 1935 г. [26].

В зарубежной науке впервые понятие «информация» было интерпретировано Х. Найквистом в 1924 г. применительно к передаче сообщений по каналу телеграфной связи. При этом количеством информации при получении конкретного символа стала считаться величина, обратная количеству символов в алфавите языка, на котором передается сообщение. В 1928 г. Р. Хартли усовершенствовал формулу Х. Найквиста для вычисления количества информации, введя её логарифмическую меру [28]. Однако в работе Р. Хартли содержатся противоречия, которые были выявлены автором настоящей работы [12]. Отметим, что сам Р. Хартли очень осторожно относился к введенному им понятию количества информации, ясно осознавая узость применимости данного подхода.

В 1948 г. основоположник статистической теории передачи информации К. Шеннон усовершенствовал формулу Р. Хартли, придав ей современный вид. При этом формула К. Шеннона с точностью до знака совпадает с формулой Л. Больцмана для вычисления энтропии идеального газа. Н. Винер впервые отождествил количество информации с отри-

цательной энтропией. Вследствие этого шенноновская концепция количества информации стала именоваться негэнтропийной концепцией информации. Все основные дальнейшие разработки в области теории информации (например, алгоритмическая концепция А. Н. Колмогорова) проводились в русле негэнтропийной концепции информации.

В работах некоторых современных исследователей, например, И. В. Мелик-Гайказян, Д. С. Чернавского, Ю. П. Петрова, различные современные концепции информации подвергаются справедливой аргументированной критике. Характеризуя современное состояние проблемы информации, И. В. Мелик-Гайказян пишет: «Термин "информация" настолько дискуссионен, что до сих пор, несмотря на множество книг и статей, посвященных информации, несмотря на расширение сфер ее применения, не существует точного общепризнанного определения этого феномена» [20, с. 10]. «Это естественно, поскольку общепризнанные определения появляются в науке тогда, когда она становится классической и перестает развиваться», – считает Д. С. Чернавский [29, с. 6]. Подытоживая исследования по проблеме информации, он пишет, что «вопрос об определении понятия “информация” остается открытым» [29, с. 6]. Отметим также мнение отечественных философов Е. С. Геллера и А. Д. Урсула, которые еще в 1976 г. писали, что «можно быть уверенным в том, что дальнейшее развитие приведет к обогащению существующих и возникновению новых концепций информации» [24, с. 194].

Причинами, тормозящими создание общей теории информации, И. В. Мелик-Гайказян считает противоречия и ошибки в методологии изучения явления информации [20]. А Ю. П. Петров тупиковое состояние проблемы информации видит в том, что в физике энтропия в самом общем случае имеет не тот смысл, который в нее вкладывается в формуле Л. Больцмана: она не является мерой неупорядоченности. Неудовлетворительное состояние теории информации он объясняет тем, что основоположники математической теории связи и кибернетики не были профессиональными физиками. Он отмечает также, что «в целом борьбы с ошибочными представлениями об информации и энтропии почти не велось, они укоренились и оказали самое отрицательное влияние на развитие информатики и науки в целом» [21, с. 229].

О том, что информация плохо вписывается или совсем не вписывается в материально-энергетическую картину мира, в середине XX в. говорили такие известные западные ученые и философы, как У. Р. Эшби [30, с. 216], Г. Гюнтер, Ли Р. Киршнер и Р. Киршенман [2]. Однако никто из этих ученых не пытался интерпретировать понятие информации вне руслу, проложенного основоположниками математической теории связи. По нашему мнению, решить проблему информации в самом общем случае можно, пересмотрев как постулат физики о том, что физический мир – это только движущаяся материя, так и многовековое философское противопоставление материального идеальному (а не информационному).

### *Авторская концепция сущности информации*

С нашей точки зрения, наиболее близко к подлинному осмыслению сущности информации в самом общем случае, статусу и месту этого понятия в системе понятий подошел Н. Винер в одном из определений информации в своей «Кибернетике»:

«...информация есть информация, а не материя и не энергия. Тот материализм, который не признает этого, не может считаться жизнеспособным в настоящее время» [3, с. 201].

Проанализируем этот текст. В первой части своего высказывания Н. Винер отразил гениально прочувствованную им мысль о том, что информация – это такая же фундаментальная сущность бытия, как материя и энергия. Однако, будучи в плену господствующей материально-энергетической концепции основ мироздания, Н. Винер в следующей фразе противоречит самому себе. Употребляя термин «материализм», он подразумевает тождество физических основ бытия только с материей и энергией, занижая тем самым роль информации в основах мироздания, сводя ее лишь к вторичному (по сравнению с материей и энергией) уровню. Ставя информацию в один ряд с материей и энергией и противопоставляя ее им, Н. Винер неявно подразумевает, что понятие «информация» имеет такой же логический статус, как и понятия «материя» и «энергия».

Современное состояние проблемы информации обусловлено тем, что в качестве базы используется интерпретация этого понятия, предложенная Х. Найквистом и развитая Р. Хартли и К. Шенноном и основанная на обязательной привязке к системам связи, но не рассматривающая информацию вне систем коммуникаций.

Автором настоящей работы было предложено возможное решение проблемы информации на основе применения кибернетического принципа Н. Винера в качестве критерия новой классификации свойств объекта физической реальности [11; 14]. При этом пришлось пересмотреть содержание понятия «физический объект» (определение предмета науки в физике) и, соответственно, устранить отождествление объективной реальности с движущейся материей в философии.

Определение предмета науки в физике приведено в статье А. М. Прохорова: «Физика – наука, изучающая простейшие и вместе с тем наиболее общие свойства и законы движения окружающих нас объектов материального мира» [22, с. 310]. Признавая мир материальным, А. М. Прохоров констатирует, что по современным представлениям физические объекты состоят *только* из движущейся материи.

Отношение современной традиционной физики к информации выражено в следующем определении:

«Информация – любые сведения и данные, отражающие свойства объектов в природных (биологических, физических и др.), социальных и технических системах и передаваемые звуковым, графическим (в т. ч. письменным) или иным способом без применения или с применением технических средств» [8, с. 176].

Как видно из этого определения, *в физике информация признается только в виде отражения*, как информация об объектах, но не как информация, содержащаяся в объектах.

Произведем новую классификацию свойств объекта физической реальности, в качестве критерия которой возьмем кибернетический принцип Н. Винера. При этом свойства физического объекта разобьем на три класса: материальные, энергетические и информационные. Покажем, что третий класс свойств не пуст. В этом случае элементы третьего класса свойств объекта попадут под определение информационных, т. е. информации.

Для иллюстрации рассмотрим конкретный физический объект, например, кусок какого-либо металла.

К *материальным* свойствам этого объекта (материи) относятся, например, различные виды материи: вещество (молекулы, атомы, элементарные частицы) и различные поля (электромагнитные, поля ядерных сил и др.). К его *энергетическим* свойствам, связанным с движением, можно отнести то, что все элементы материи находятся в постоянном движении, обладают энергией, испытывают силовые взаимодействия. Все это соответствует утвердившейся на сегодняшний день материально-энергетической концепции основ мироздания.

Однако, как нетрудно показать, реальный физический объект, кроме материальных и энергетических свойств, обладает иными свойствами. К третьему классу свойств относятся, например: количество единиц вещества определенного уровня иерархии материи, количество атомов в одной конкретной молекуле, расстояния между какими-либо частицами вещества и т. д. Все это – примеры разнообразных *количественных* информационных свойств данного физического объекта. Эти информационные свойства объекта характеризуются тем, что они могут быть описаны одним числом (количеством).

Кроме количественных информационных свойств у объекта существуют еще информационные свойства, которые нельзя охарактеризовать одним числом. Геометрическая форма поверхности тела является примером такого свойства данного предмета. Этот подкласс информационных свойств объекта разумно именовать *качественной* информацией. Совокупность количественных и качественных информационных свойств

данного тела, согласно критерию Н. Винера, составляет класс его *информационных* свойств, или *информацию, присущую данному объекту*.

В физических полях также, кроме материи, содержится информация. Частным случаем *количественной* информации, содержащейся, например, в электростатическом поле, является значение электростатического потенциала любой точки поля. Примерами *качественной* информации, содержащейся в поле, является тип данного поля (электромагнитное, поле ядерных сил и др.) и его конфигурация.

Полученный результат легко обобщить на физический объект любой природы, а также на объект любой реальности (не только физической) и бытия.

Отметим, что при определении понятия «информация» в данном случае была применена логическая конструкция, использующая теоретико-множественный принцип в математике: отрицание – это дополнение до универсума. Под универсумом в данном случае понимались *все* свойства данного объекта. При таком подходе иные свойства у объекта отсутствуют.

Подводя итог вышесказанному, делаем вывод: основы мироздания – это не только движущаяся материя, но и неотрывно связанная с ней движущаяся информация, т. е. движущаяся материя-информация. Поэтому настало время изменения концепции основ мироздания: вместо «*мир материален*» следует считать «*мир материально-информационен*» [15]. В основах мироздания материя и информация образуют «две стороны одной медали», они неразрывно связаны между собой, не существуют отдельно друг от друга.

Интересно отметить, что соотношение между философскими и физическими понятиями «материя» и «информация» аналогично соотношению между математическими понятиями «вещественное число» и «мнимое число». Искать место для информации в сугубо материальном мире – это примерно то же самое, что искать место для мнимой единицы на вещественной числовой оси: там нет свободного места, все места уже заняты вещественными числами. Как в математике для нахождения места для мнимых чисел в числовом пространстве приходится расширять вещественную ось до комплексной плоскости, так и в философии и физике для определения места для информации в мире материально-энергетическую концепцию основ мироздания необходимо заменить материально-энергоинформационной концепцией.

Впервые понятие мнимой единицы было использовано математиками в середине XVI в., но для окончательного признания комплексных чисел им понадобилось около 300 лет. Эти числа получили статус полноправного математического объекта лишь в XIX в. Так же и для признания информации компонентом основ мироздания необходимо еще какое-то время.

В философии с античных времен материальному противопоставляется идеальное в его различных формах. Соответственно этому возникли две классические философские системы, материализм и идеализм, а также дуализм. В материалистических системах объективная реальность отождествляется с движущейся материей, что отмечено В. И. Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме»: «В мире нет ничего, кроме движущейся материи, и движущаяся материя не может двигаться иначе, как в пространстве и времени» [18, с. 181]. По мнению автора, ни в одной из классических философских систем проблема информации не может быть разрешена, так как в них нет места для информации. Для разрешения проблемы информации приходится признать ошибочным возникшее еще во времена античной философии противопоставление материального идеальному. Материальному нужно противопоставлять информационное, которое не тождественно идеальному.

***Проблема логического статуса понятия «информация»  
и его связь с другими понятиями***

До сих пор логический статус понятия «информация» остается спорным: одни ученые и философы считают его общенаучным понятием, другие – категорией философии. Например, И. Земан [6], Л. В. Фаткин [27] и Р. Ф. Абдеев [1] приписывают информации статус категории философии, а В. С. Готт, Э. П. Семенюк и А. Д. Урсул [4], а также В. Б. Гухман [5] отказывают ей в этом. При этом А. Д. Урсул [25] и В. Б. Гухман полагают, что нельзя исключать возможность приобретения информацией с течением времени статуса философской категории. Расхождение во взглядах объясняется тем, что *логический статус понятия зависит от его интерпретации*. В случае принятия авторской интерпретации понятия «информация» его статус становится таким же, как и у понятий «материя» и «движение», т. е. оно становится категорией философии, входящей в триаду «материя–движение–информация».

Отметим также, что при выявлении новой интерпретации информации использовался математический принцип: отрицание – это дополнение до универсума. Этот подход к определению нового понятия не является общепринятым, поэтому Д. С. Чернавский [29, с. 6] и А. В. Соколов [23, с. 12] не считают возможным использовать его при определении нового понятия.

### **Выводы**

1. Новая интерпретация информации в физике позволяет рассматривать информацию как составную часть бытия любого объекта физической (и не только физической) реальности и, соответственно, ответить на вопрос, что такое информация в природе<sup>1</sup>.

2. В новой интерпретации понятие «информация» становится категорией физики и философии, парной к категории «материя» и входящей в триаду «материя-движение-информация».

3. Основными причинами, не позволявшими разрешить проблему информации, являются: а) в философии – отождествление объективной реальности с движущейся материей и, соответственно, противопоставление материального идеальному (а не информационному!); б) в физике – определение предмета науки, постулирующее, что физический объект состоит *только* из движущейся материи; в) в логике – отсутствие подхода к определению понятия посредством отрицания.

### **Список литературы**

1. Абдеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации. – М.: Владос, 1994.
2. Бирюков Б.В. Кибернетика и методология науки. – М.: Наука, 1974.
3. Винер Н. Кибернетика. – М.: Сов. радио, 1968.
4. Готт В.С., Семенюк Э.П., Урсул А.Д. Категории современной науки. – М.: Мысль, 1984.
5. Гухман В.Б. Философия информационного подхода. – Тверь: ТГТУ, 2000.
6. Земан И. Познание и информация. Гносеологические проблемы кибернетики. – М.: Прогресс, 1966.
7. Информационный подход в междисциплинарной перспективе. Материалы «круглого стола» // Вопр. философии. – 2010. – № 2. – С. 84–112.
8. Информация // Физическая энциклопедия. – Т. 2. – М.: Наука, 1990.
9. История информатики и философия информационной реальности / под ред. Р. М. Юсупова и В. П. Котенко. – М.: Академ. проект, 2007.
10. Колин К.К. Философия информации и фундаментальные проблемы современной информатики // Информационные ресурсы России. – 2010. – № 1. – С. 25–28.
11. Коротков Н.А. К вопросу о смысле понятия «информация» // Материалы 60-й науч. сессии, посвящ. Дню радио. – Т. 2. – М.: РНТО РЭС им. А. С. Попова, 2005. – С. 247 – 249.
12. Коротков Н.А. Анализ смысла понятия «информация» в работе Р.Хартли и «парадокс компьютера» // Материалы 61-й науч. сессии, посвящ. Дню радио. – М.: РНТО РЭС им. А.С.Попова, 2007. – С. 351–353.

---

<sup>1</sup> Авторское решение проблемы информации позволило создать информационную концепцию истины и установить связь между информацией, истиной (в новой интерпретации) и виртуальностью [17], а также проанализировать ленинское определение материи [13], однако в настоящей работе рассматривается только проблема информации.

13. Коротков Н.А. Приложение новой интерпретации информации к анализу ленинского определения материи // Вестн. Костромского гос. у-та им. Н.А. Некрасова. – 2008. – Т. 14. Спец. вып. – С. 255–257.
14. Коротков Н.А. Возможное решение проблемы информации на основе классификации свойств объекта физической реальности по критерию Н. Винера // V Рос. философский конгресс: Материалы. – Т. 1. – Новосибирск, 2009. – С. 336–337.
15. Коротков Н.А. Проблема информации и физические основы мироздания // Философия в техническом вузе: сб. науч. тр. 5-й междунар. науч.-практ. конф. – СПб.: Изд-во СПбГПУ, 2011. – С. 49–51.
16. Коротков Н.А. Приложение новой концепции информации к выявлению денотата понятия «истина» и к решению других научно-философских проблем // Дни Философии в Санкт-Петербурге. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011. – С. 51–65.
17. Коротков Н.А. Новые концепции истины, виртуальности и виртуальной реальности // Философия в техническом вузе: сб. науч. тр. 6-й междунар. науч.-практ. конф. – СПб.: Изд-во СПбГПУ, 2012. – С. 8–10.
18. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Полн. собр.соч., 5-е изд. – Т. 18. – М.: Политиздат, 1973.
19. Лю Ган Философия информации и основы будущей китайской философии науки и техники // Вопр. философии. – 2007. – № 5. – С. 45–57.
20. Мелик-Гайказян И.В. Информационные процессы и реальность. – М.: Наука, 1997.
21. Петров Ю.П. История и философия науки. Математика, вычислительная техника, информатика. – СПб.: БХВ–Петербург, 2005.
22. Прохоров А.М. Физика // Физическая энциклопедия. – Т. 2. – М.: Наука, 1998. – С. 310–321.
23. Соколов А.В. Философия информации. – СПб.: СПбГУКИ, 2010.
24. Управление, информация, интеллект / под ред. А. И. Берга и др. – М.: Мысль, 1976.
25. Урсул А.Д. Природа информации. – М.: Политиздат, 1968.
26. Урсул А.Д. Проблема информации в современной науке. Философские очерки. – М.: Наука, 1975.
27. Фаткин Л.В. Теория информации // Философская энциклопедия. – Т. 5. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – С. 210–213.
28. Хартли Р. Передача информации // Теория информации и ее приложения. – М.: Физматгиз, 1959. – С. 5–35.
29. Чернавский Д.С. Синергетика и информация. – М.: Наука, 2001.
30. Эшби У.Р. Введение в кибернетику. – М.: ИЛ, 1959.
31. Floridi L. What is the philosophy of information? // *Metaphilosophy*. – Oxford, UK; Malden, USA. – V. 33, Nos. 1/2, January 2002. – P. 123–145.
32. Floridi L. Open problems in philosophy of information // *Metaphilosophy*. Ed. By A.T. Marsoobian. – Oxford, UK; Malden, USA. – V. 35, No 4, July 2004. – P. 554–582. – URL: <http://www.philosophyofinformation.net/publications/pdf/oppi.pdf> (21.05.2012).

*Н. В. Даниелян*

### **Из истории мировой конструктивистской мысли**

В статье рассматривается понятие конструктивизма в теории познания, прослеживается история возникновения и развития конструктивистских тенденций, наименее освещенных в отечественной литературе. В частности, анализируются методический конструктивизм, научно-теоретический конструктивизм, натурализованная эпистемология, теория личностных конструкторов.

The article deals with the concept of constructivism in epistemology per se, exploring the history of constructivist ideas' appearance and development, the said ideas having been paid little if any attention to in Russian scholarship. The author focuses on methodic constructivism as well as theoretical constructivism, naturalizes epistemology, personal constructs theory, etc.

**Ключевые слова:** конструктивизм, эпистемология, научная теория, личностный конструкт, конструктивный реализм, интерпретация, конструкция мира, субъект.

**Key words:** constructivism, epistemology, scientific theory, personal construct, constructive realism, interpretation, world construction, epistemological subject.

Конструктивизм в теории познания в самом общем смысле – это такой подход, в рамках которого считается, что человек в своих процессах восприятия и мышления не столько отражает окружающий мир, сколько активно творит, конструирует его. Если изучить процесс получения достоверного знания в теории конструктивизма, то можно сделать вывод, что он представляет собой исторически сформировавшийся в научном сообществе комплекс взаимосвязанных идеалов и регулятивных принципов по производству и трансляции знаний.

Однако на этом пути возникает множество проблем. Встает вопрос о соответствии полученного, казалось бы, достоверного знания объекту. Как отмечает П.П. Гайденко, в конце XVIII в. «Кант увидел в механистическом подходе к человеку угрозу нравственности, свободе и попытался спасти последнюю, разделив сферы теоретического и практического применения разума, то есть науку и нравственность. В науке понятию цели, по Канту, нет места, тогда как в мире свободы она есть первейшая из категорий: человек как нравственное существо, полагающее начало

новых причинных рядов, – это, по Канту, есть цель сама по себе» [1, с. 7]. Таким образом, сфера целесообразного перемещается к субъекту, к человеческой деятельности. Поэтому первым эпистемологическим конструктивистом принято считать И. Канта.

Т. Рокмор в статье «Кант о репрезентационизме и конструктивизме» пишет: «Кантовская аргументация состоит из двух шагов. Во-первых, он утверждает, что прошлые попытки согласования знания и объекта потерпели неудачу. Во-вторых, он заявляет, что целый ряд нововременных ученых, включая Галилея, а также Коперника и Ньютона, поняли все прямо противоположным образом: объект должен соответствовать знанию» [4, с. 40]. Здесь важна мысль, что именно субъект конструирует объект, а не наоборот. Однако субъект познания в теории Канта представлен как некая предельная абстракция. В. А. Лекторский отмечает: «Для того чтобы конструирование познаваемой реальности было возможно, должен иметься материал для конструирования и тот, кто осуществляет этот процесс, то есть субъект конструирования. Таким субъектом может быть только субъект Трансцендентальный, выходящий за пределы эмпирического» [2, с. 14–15]. То есть субъект познания, согласно теории Канта, выходит за границы опыта, лежит по ту сторону знания.

В философии Фихте и Гегеля конструктивистское понимание пошло намного дальше. Весь мир опыта и вся реальность были поняты ими как продукт деятельности некоего Абсолютного Субъекта. Таким образом, они «пытались показать, что “данное” может быть без остатка растворено в “сделанном”» [5, с. 15]. Однако это противоречит установкам неклассического рационального подхода к теории познания, для которого характерно утверждение, что познание осуществляется живым наблюдателем – человеком, вступающим во внутренний диалог с самим собой и другим человеком в ходе получения знания об объекте.

Этот подход развивается разными авторами на базе различных дисциплинарных областей. Наиболее популярны и исследованы в отечественной литературе следующие: на базе генетической эпистемологии, или психологии развития ребенка – Жаном Пиаже, системной теории и кибернетики – Хайнцем фон Фёрстером, антропологии – Грегори Бейтсоном, психологии восприятия – Ульриком Найссером, психотерапии – Паулем Ватцлавиком, когнитивной психологии – Эрнстом фон Глазерсфельдом, нейробиологии и когнитивной науки – Умберто Матураной и Франсиско Варелой. Существуют, разумеется, и иные версии. В данной статье мы попытаемся проследить историю возникновения и развития конструктивистских тенденций, наименее освещенных в отечественной литературе.

### *Методический конструктивизм эрлангенской школы*

Свое начало конструктивистские идеи берут в методическом конструктивизме эрлангенской школы. Данное направление зародилось в результате совместной работы философов Вильгельма Камлаха (Wilhelm Kamlah) и Пауля Лоренцена (Paul Lorenzen) из университета города Эрлангена в 1962 г. Школа старалась заложить основания науки, по крайней мере, была осуществлена попытка реконструировать науку с позиции методики жизненно-практической перспективы, т. е. свободного круговорота и последовательности событий. Особенность методического конструктивизма в истории философии заключается в определении того, что не следует полагать в основание науки: не следует рассматривать сознание и восприятие, как это описано у Декарта, Канта или Динглера и т. п., а также отталкиваться от семантики и синтаксиса исходного языка, как это делается в научной теории. Вместо этого В. Камлах и П. Лоренцен предложили исходить из «жизненных возможностей, доказанной линии поведения» [9, s. 749]. Эта фундаментальная программа была применена ко всем областям логики, математики и физики учеными Бёме [6] и Пфарром [18] и к этике и культуроведению Лоренцем и Швеммером [17].

П. Лоренцен в своем опыте решения проблемы научной рациональности стал учитывать различие между наукой в контексте исследования и наукой в контексте изложения. В первом аспекте, в рамках которого наука занимается определением значений предикатных высказываний, выражается объектная рациональность, а во втором – рациональность обоснования. Правда, Лоренцен считал необходимым не смешивать это различие между исследованием и изложением с различием контекста открытия и контекста обоснования.

Однако следует сделать замечание относительно общих очертаний методического конструктивизма. В результате многочисленной критики и дискуссий относительно деталей реализации фундаментальной программы было выдвинуто требование, чтобы методические основания наук находились в рамках основной проблематики изучаемого вопроса. Также условно через критику эмпиризма в понимании науки, т. е. критику данного подхода Т. Куном и П. Фейерабендом, связанную с изменением философских оснований науки, идея о систематическом построении научной теории показалась устаревшей. Исходя из этого, последователи эрлангского конструктивизма переосмыслили априорное построение научной теории посредством прототеории [20].

### ***Научно-теоретический конструктивизм Клауса Хольцкампа***

В 70-е годы прошлого века в немецкоязычной среде велись споры вокруг версии конструктивизма, предложенной Клаусом Хольцкампом. Он осуществлял посредством научно-теоретических дискуссий критику таких направлений, как «наивный эмпиризм», «логический эмпиризм», вплоть до теории фальсификации К. Поппера, называя их «отходом от современной научной доктрины» [11, s. 80], так как видел в них все больший отход от истинных требований и интересов теории познания.

Против эмпиризма К. Хольцкамп выдвинул следующие пять тезисов:

1) эмпирическое содержание и возможность независимой проверки скорее имеют отношение к построению научного языка теорий, чем указывают на степень приближения теорий к реальности;

2) понимание идеи истины в качестве регулятивного принципа ничего не дает для понимания исследовательского процесса;

3) представление о приближении к истине посредством исключения ошибок несовместимо с методологией Поппера и не обосновано;

4) существование соответствующего критерия для определения истинности научной теории;

5) проблема остаточного характера критерия верификации Поппера, который, по мнению Хольцкампа, никак не совместим с фаллибилистской методологией.

Исходя из «логического превосходства теоретического» [11, s. 92], он подчеркивал важность «метода перебора вариантов» как центрального момента в научной работе вместо принципа фальсификации К. Поппера. Метод по сохранению теории от неправильных данных объяснялся им с помощью отклонения внешних «искаженных» условий в научной теории.

### ***Натурализованная эпистемология***

Натурализованная, или натуралистичная, эпистемология связана с решением эпистемологических вопросов посредством научных, в частности, естественно-научных методов и теорий (например, работы Дж. Мэффи, Х. Корнблит). Классическую формулировку основ данного философского направления дал Уиллард ван Орман Куайн. В противоположность философской традиции, которую можно проследить в классической теории познания, концепция «натурализованной эпистемологии» Куайна является ветвью естествознания, но, тем не менее, основывается на психологии. Старая эпистемология пыталась включить в себя естественную науку; она строила ее из чувственных данных. Напротив, эпистемология в ее новом облике сама включена в естественную науку как раздел психологии. Но при этом и прежнее притязание на включение ес-

тественной науки в рамки эпистемологии сохраняет свою силу. Куайн пишет:

«Мы изучаем, как человек-субъект управляет своим телом из полученной сенсорной информации, и полагаем, что наше положение в мире аналогично его положению. Поэтому каждое эпистемологическое исследование, находящееся в рамках психологии, и все естественные науки, в которые входит психология, являются нашим собственным конструктом и отображением некоторых стимулов, вроде тех, что мы установили для нашего эпистемологического субъекта» [19, р. 82].

В этом случае имеет место двойное включение, хотя и не совпадающее по смыслу: во-первых, эпистемологии в естественную науку и, во-вторых, естественной науки в эпистемологию.

Поиск ответов на эпистемологические вопросы с помощью научных методов и теорий часто влечет за собой проблему циркуляции. Научные методы и теории должны не только быть в состоянии анализировать предположения и гипотезы и обосновывать их, но и прибегать к приемам трансцендентальной или метафизической эпистемологии. В таких противопоставлениях, как факт/значимость, описательный/нормативный, синтетический/аналитический, эмпирический/трансцендентальный заложено дисциплинарное разделение между философией и эмпирическими науками. И роль «натурализованной эпистемологии», по мнению Куайна, заключается в их объединении в единое целое.

### *Теория личностных конструктов Джорджа Келли*

Дж. Келли заложил основы теории личностных конструктов, используя ряд философских приемов. Данная теория известна как «конструктивный альтернативизм». В отличие от психоанализа и бихевиоризма он воспринимает человека как ученого («человек-ученый» используется по аналогии с «человеком-биологическим организмом», который не реагирует пассивно ни на внутренние импульсы, ни на другие обстоятельства, но представляет мир посредством собственного знания, предвидит события и ищет способы управления ими). «Не обязательно быть экспериментальным психологом, чтобы рассматривать человека как автомат, хотя изучение экспериментальной психологии способствует этому», — пишет Дж. Келли [12, р. 24]. Он все же считает, что человек гораздо сложнее.

Работа Дж. Келли «Психология личностных конструктов» начинается с конструирования общей методологической и философской позиции автора. Он начинает с допущений о мире. Во-первых, мир реально существует, и человек постепенно приближается к его пониманию. Во-вторых, мир обладает таким свойством, как интегральность, т. е. он со всеми его частями функционирует как единое целое, единый механизм.

В-третьих, мир движется по оси времени, изменяется по отношению к самому себе. Это способ существования мира – он не остается на месте. Причем жизнь так же, как и все сущее, меняется во времени: живое существо измеримо во времени; живое способно репрезентировать другие формы реальности, оно отражает действительность, сохраняя свою собственную реальность, т. е. существует в мире.

Облик человека не подчиняется строгим рациональным правилам, но его следует понимать в связи с эволюцией мысли:

«Наша формулировка делает акцент на творческих способностях живого существа для представления окружающей среды, а не простой реакции на нее. Поскольку он может представить окружающую его среду, то может применить к ней альтернативные конструкции и действительно что-то сделать с ней, если она не устраивает его» [12, р. 8].

Таким образом, суть «конструктивного альтернативизма» в том, что, во-первых, человек всегда истолковывает происходящее, а во-вторых, что любые события мира можно истолковать по-разному. Всегда есть альтернативы. При этом процесс истолкования нуждается в инструментах. Человек, по теории Дж. Келли, смотрит на мир сквозь прозрачные трафареты или шаблоны, а затем пытается подогнать их соответственно тем реалиям, из которых состоит мир. Эта подгонка не всегда оказывается хорошей, однако совсем без таких шаблонов мир предстает настолько неразличимой однородностью, что человек не в состоянии различить в нем никакого смысла. Даже плохая подгонка шаблонов к реальности полезней полного их отсутствия. Эти шаблоны Дж. Келли называет личностными конструктами. Конструкты дают возможность человеку выстраивать свою линию поведения. При этом они не обязательно формулируются на словах. Возможны невербальные и неосознаваемые истолкования мира, даже в отсутствие словесных ярлыков.

На основании конструктов человек делает предсказания того, как будут развиваться события. Затем модель подвергается проверке в столкновении с миром. Мир движется вперед и обнаруживает правильность или ошибочность таких предсказаний. Если гипотезы не подтверждаются, значит, система конструктов не работает достаточно эффективно и требует пересмотра, дополнения. Проверка конструкта – это его испытание. Опыт, опровергающий предсказание, приводит к изменению конструктов. Когда конструкты используются для предсказания относительно близких событий, они сравнительно легко поддаются пересмотру. Если же конструкты касаются отдаленных событий, они менее подвержены влиянию каких-то фактов, опыта, потому что здесь не может быть строгих опровержений.

### *Социальный конструктивизм Кеннета Гергена*

К. Герген пропагандировал «метатеоретические перспективы», согласно которым знание не является отображением объективного мира, но его следует рассматривать как «артефакт взаимодействия». Эта точка зрения известна как «социальный конструктивизм», который нашел большой отклик в психологии. Если человек использует подобную перспективу, все вещи или категории (но не только) психологической науки должны быть проанализированы с точки зрения их социального конструирования. В качестве примеров приводятся следующие: человек говорит о социальных конструкциях человека, об эмоциях, о памяти, о себе, о социуме. В связи с этим он выбирает для своих статей 1985 г. заголовки «Движение социального конструктивизма». Он рассматривает это движение в соответствии со следующими понятиями:

1. Условия, на которых мир понимается, являются социальными артефактами, продуктами исторически обусловленного взаимодействия между людьми.
2. Степень, в которой данная форма понимания превалирует или поддерживается с течением времени, фундаментально не зависит от эмпирической обоснованности перспективы по данному вопросу, но от смены социальных процессов (например, коммуникация, переговоры, конфликты, риторика).
3. Формы договорного понимания особенно важны в социальной жизни, поскольку они связаны с множеством других видов деятельности, в которые вовлечены люди» [8, p. 266].

Можно заметить, что социальный конструктивизм К. Гергена противостоит традиционной для конструктивизма трактовке знания как продукта восприятия и рационального мышления познающего субъекта. Как следует из приведенной выше цитаты, автор полагает, что люди конструируют мир не индивидуально в своем сознании, а совместно – в разговоре, соглашениях, социальных практиках.

С позиции социального конструктивизма все, что мы считаем существующим, реальным, ценным, красивым, правильным, достойным для научного или духовного постижения, конструируется посредством языка в отношениях с другими людьми. Различные конструкции мира тесно связаны с внутригрупповым согласием в различных сообществах (этнических, профессиональных, научных, религиозных) по поводу того, что существует и что ценно. Таким образом, ключевыми для социального конструктивизма К. Гергена становятся понятия сообщества, отношений между людьми, социальных конвенций, языка, дискурса, диалога, социальных практик. Подобного рода исследования относятся к группе «качественных исследований» – современной быстро развивающейся области методологии психологии и социальных наук.

### *Конструктивный реализм*

Согласно исследованию Кристи Брежны [7], австрийского политика и философа, одним из основателей данного философского направления можно считать Фрица Вальнера. Его теория представляет научно-познавательную программу, на которой заканчивается конструктивистское понимание естественных наук и которая пытается возобновить поиск осознанных жизненных связей посредством междисциплинарного взаимодействия. Несмотря на то, что название «конструктивный реализм» предполагает, что здесь речь должна идти о реалистичном варианте, позиция Ф. Вальнера в познавательном-теоретическом отношении полностью конструктивистская. Он проводит различие «между действительностью как миром за границей наших познавательных операций, миром, в котором мы живем, ... и реальностью как тем миром, который может быть получен только через познание» [21, s. 20]. Естественно-научный подход «выходит за пределы простого отображения реальности; он более посвящен производству связей» [21, s. 15]. Естественные науки не отображают мир, но дают представление о ряде «микромиров». Под микромиром Ф. Вальнер понимает «функциональную целостность, которая соотнесена со специфическим набором данных» [22, s. 24]. Структура микромира должна удовлетворять только определенным критериям, которые вырабатываются естествоиспытателями. Ф. Вальнер полагает, что естествоиспытатель лучше понимает конструктивно-познавательные особенности в соответствии с определенными методами и первоначальным релевантным контекстом естественно-научной теории.

Курт Грайнер в книге «Лечение наукой» («Therapie der Wissenschaft») характеризует конструктивный реализм как «относительно молодое направление, которое сегодня успешно позиционируется в качестве самостоятельного научно-теоретического течения, основанного на принципах конструктивизма и многочисленных наглядных эпистемологических концепциях» [10, s. 14]. Конструктивный реализм снимает противостояние конструктивизма и реализма. В нем субъект играет активную роль в восприятии, в известном смысле строит, конструирует его, обрабатывая сенсорную информацию с помощью определенных правил, стандартов, эталонов. Реальность же должна пониматься как многослойная и многоуровневая. Разные уровни не сводимы друг к другу, хотя между ними есть отношения зависимости. Их способы существования различны, поэтому можно говорить о существовании «разных миров», каждый из которых реален и связан с другими. Так, физический мир, например, это не только микро-, но и макромир. Существует субъективный мир, и это тоже своего рода реальность, хотя иного рода, чем физическая. Поэтому адекватный процесс познания возможен только при принятии в рассмотрение всех этих компонентов.

### *Интерпретативный конструктивизм Ханса Ленка*

Прослеживая историю проблемы интерпретации, например, в истории теологии, права, филологии, вплоть до проектов всеобщей герменевтики XIX – начала XX в., Х. Ленк делает вывод, что метод интерпретации понимался традиционно «как расшифровка, обнаружение скрытого в знаках текста смысла, и тем самым трактовался чисто герменевтически в соответствии с принятой культурной парадигмой» [16, s. 284]. Реконструируя кантовское понятие разума, Х. Ленк предлагает понимать его как «идеально-типичную конструкцию», разум «сам является регулятивной идеей в кантовском смысле» [15, s. 265]. В этой идеально-типичной модели конструкт разума и его единство образуют теоретико-познавательный концепт. Оказывается, что все подходы к миру, как и к самому познающему и деятельному субъекту, пронизаны интерпретациями, связывающими в конечном итоге познание и действие.

«Познание не только связано с действием, но и само является деятельностью... Познание есть действие, а действие – это интерпретация, следовательно, познание оказывается с необходимостью процессом интерпретации... Познание – это интерпретация» [14, s. 18].

Интерпретация осуществляется не только посредством языка, она представляет собой более сложный процесс, который Х. Ленк характеризует следующим образом:

«Мы думаем, мы можем как-то *схватить* реальность немедленно посредством языка, не принимая во внимание тот факт, что эти вопросы в реальности намного сложнее. Язык разработан в основном как инструмент для подготовки действий, которые мы используем, подобно другим средствам и инструментам» [13, p. 3].

Согласно концепции Х. Ленка любой взгляд на реальность зависит от теоретических концепций, господствующих в обществе, которые включают в себя фундаментальные понятия, аксиомы, формальные и лингвистические инструменты и т. д.

«Концепция, как мы *схватываем* реальность на разных уровнях и разных типов, нуждается в систематическом подходе, и с методологической точки зрения процессы появления знания и познания, восприятия, действия и значения следует проанализировать с систематической точки зрения» [13, p. 5].

Отсюда следует, что интерпретация сама является деятельностью, которая может пониматься как создание конструкта. В этом смысле интерпретация представляет собой деятельность по созданию, так называемых, «конструктов». Такие «интерпретационные конструкты» включают в себя как обыденные, так и научно концептуализированные структуры, сходные с моделями, используемыми, например, архитекторами или учеными.

Сделаем некоторые обобщающие выводы из рассмотренных концепций.

1. В теории конструктивизма познание есть активный процесс конструктивной деятельности субъекта. Познание представляет собой, прежде всего, процесс конструирования воспринимаемой им реальности: субъект только тогда располагает знанием, когда он произвел его собственными когнитивными операциями. Знание как результат процесса познания не есть отражение в смысле открытия внешней действительности, а скорее, конструкция действительности. Познавательный процесс и результат (знание) являются эквивалентными, мы можем познать только то, что сами «сделали».

2. Из рассмотренных конструктивистских концепций следует, что познание служит организации внутреннего мира субъекта, а не задачам описания объективной онтологической реальности. Поскольку субъект конструирует восприятие, то данные конструкты могут согласовываться не с онтологическим миром (в смысле воспроизведения), а соответствовать только общей концепции опыта. Если полученное знание соответствует реальности, то это означает совпадение конструкта с воспринимаемым миром, который может быть как субъективным, так и физическим.

3. В теории конструктивизма утверждается, что научное знание, в конечном счете, должно служить практическим целям. Одной из идей является объединение философии и естественных наук с помощью предлагаемых представителями данного направления методов на основании конструирования наблюдения органами чувств независимо от понимания сознания. Или рассмотрение научных концепций, понятий, теорий в плане их жизнеспособности, т. е. в структуре как ментального, так и чувственного равновесия. В. А. Лекторский пишет: «...человек не существует вне мира, а вписан в него и должен считаться со сложностью, а в ряде случаев и непредсказуемостью тех процессов, в которые он пытается вмешиваться» [3, с. 39]. Все это означает, что конечным критерием оценки полезности знания является проблема коэволюции человека и природы, т. е. проблема выживания.

В пределах такого конструктивистского подхода и этические принципы человеческой деятельности претерпевают изменения. Человек как субъект познания и конструирующей деятельности решает сам, что он может делать, что желательно осуществить, исходя из его целей и ценностей и с пониманием глубочайшей собственной ответственности за грядущий результат, за становящееся целое. Подобный подход предполагает внутреннюю этику, собственную ответственность. Только на основе личной ответственности может строиться устойчивое самоорганизующееся целое в микросоциуме и в глобальном мире, в микроколлективе, в пределе, включающем только себя как творца и критика в одном лице, или в научном сообществе.

### Список литературы

1. Гайденок П.П. Проблема рациональности на исходе XX века // *Вопр. философии*. – 1991. – № 6. – С. 3–14.
2. Лекторский В.А. Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии // *Вопр. философии*. – 2005. – № 8. – С.11–21.
3. Лекторский В.А. Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке // *Конструктивный подход в эпистемологии и науках о человеке* / отв. ред. В. А. Лекторский. – М., 2009. – С. 4–40.
4. Рокмор Т. Кант о репрезентационизме и конструктивизме // *Эпистемология и философия науки*. – 2005. – № 1. Т. 3. – С. 35–46.
5. Степин В.С. Научная рациональность в историческом измерении // *Философия познания. К юбилею Людмилы Александровны Микешинной: сб. ст.* / под общ. ред. Т. Г. Щедриной. – М., 2010. – С.13–30.
6. Böhme G. *Protophysik*. – Frankfurt am Main, 1976.
7. Brezna Christa. *Die Theorie des Radikalen Konstruktivismus im Kommunikationsmodell NLP*. – Wein, 2010.
8. Gergen K.J. The Social Constructionist Movement in Modern Psychology // *American Psychologist*, № 40. – New York, 1985. – P. 266–275.
9. Gethmann C.F. *Konstruktive Wissenschaftstheorie* // *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* / Hrsg. J. Mittelstraß. – Bd.4. – Stuttgart, 1994. – S. 746–758.
10. Greiner K. *Therapie der Wissenschaft*. – Wein, 2005.
11. Holzkamp K. *Kritische Psychologie*. – Frankfurt am Mein, 1972.
12. Kelly G. A brief introduction to personal construct theory // *Perspectives in personal construct theory* / Edited by D. Bannister. – London; New York, 1970. – P. 1–29.
13. Lenk H. *Grasping Reality: An Interpretation-Realistic Epistemology*. – Singapore, 2003.
14. Lenk H. Handlung als Interpretationskonstrukt: Entwurf einer konstituenten und beschreibungstheoretischen Handlungsphilosophie // *Handlungstheorien interdisziplinär* / Hrsg. H. Lenk. – München, 1978. – S. 18–317.
15. Lenk H. Vernunft als Idee und Interpretationskonstrukt. Zur Rekonstruktion des Kantischen Verminft-begriffs // *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität* / Hrsg. H. Lenk. – Freiburg; München, 1986. – S. 225–265.
16. Lenk H. Zu einem methodologischen Inrerpretationskonstruktionismus // *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*. – V. 22. №. 2. – Wiesbaden, 1992. – S. 283–301.
17. Lorenzen P., Schwemmer O. *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*. – Mannheim, 1975.
18. Pfarr J. *Protophysik und Relativitätstheorie*. – Mannheim, 1981.

19. Quine W.V. *Ontological Relativity and Other Essays*. – New York, London, 1969.

20. Stekeler-Weithofer P. Einleitung: Zum wissenschaftstheoretischen Status der Prototheorie // *Prototeorien – Praxis und Erkenntnis?* / Hrsg. E. Jelden. – Leipzig, 1995. – S. 9–15.

21. Wallner F. *Der Konstruktive Realismus: Theorie eines neuen Paradigmas?* // *Grenzziehungen zum Konstruktiven Realismus* / Hrsg. G. Wallner, J. Schimmer und M. Gostazza. – Wien, 1993. – S. 12–21.

22. Wallner F. *Die neue Wiener Schule des Konstruktiven Realismus* // *Grenzziehungen zum Konstruktiven Realismus* / Hrsg. G. Wallner, J. Schimmer und M. Gostazza. – Wien, 1993. – S. 22–35.

---

## ЭСТЕТИКА. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 7.01:17.037(410)

*А. А. Львов*

### Фигура автора в английском эстетизме\*

В статье прослеживаются особенности истолкования фигуры автора в английском эстетизме в связи с идеей заботы о себе, дендизмом, имморализмом как понятием современности. Проводится анализ преломления этих идей на почве английского эстетизма в связи с творческими поисками главнейших его представителей.

The article treats specific evaluating of author's figure in English aestheticism in connection with the idea(s) of self-care, dandyism and immoralism as modern concepts. Transformations of the said ideas within the frame of English aestheticism are considered alongside with creative search by its major representatives.

**Ключевые слова:** забота о себе, автор, дендизм, эстетизм, эстетика жизни, современность, имморализм.

**Key words:** care of self, author, dandyism, aestheticism, aesthetics of life, modernity, immorality.

Английский эстетизм на рубеже XIX–XX вв. остро поставил вопрос о статусе автора в художественном творчестве. Прерафаэлиты и их ярчайший последователь О. Бердслей, У. Пейтер, О. Уайльд, Э. Доусон, группа Блумсбери, ранний У. Б. Йейтс и другие в своих эстетических поисках обосновали фигуру автора с небывалой до той поры остротой – как демиурга, властного создателя произведения искусства, одновременно являющегося непосредственным элементом этого произведения. Необходимо отметить, что такое обоснование отсылает нас к эстетизму немецких романтиков начала – середины XIX в., видевших высшее воплощение художественного поиска в создании Gesamtkunstwerk, или всеобщего, идеального произведения искусства. Эстетизм, вполне офор-

мившийся именно к концу XIX в., поставил одной из своих задач создание «искусства жизни» как главного и наибольшего, на что способен художник в своей эстетической деятельности.

Авторство становится не просто некоторой функцией, а принципиальным моментом художественного поиска, и залогом создания совершенного произведения искусства жизни следует считать демиургический посыл художника. Обращая внимание на общие исходные позиции префаэлитов, О. Уайльда, группы Блумсбери – наиболее ярких представителей эстетизма в Англии, – мы можем назвать следующие линии их творческой интенции: во-первых, идеи классической греческой философии и, в частности, идею «заботы о себе», рассмотренную сквозь призму познания самого себя; во-вторых, влияние движения английского дендизма в его практиках самосотворения (*self-made man*), дистанции и современности; в-третьих, сильнейшее влияние поздних французских романтиков и символистов, поставивших вопрос о жизни как эстетической сфере поиска.

В унисон греческой идее *epimeleia heautou*, заботы о себе, звучит требование дельфийского оракула, начертанное на знаменитом храме, *gnothe seauton*, познай самого себя. Результатом этой идеи можно считать возвращение к себе, с тем чтобы в конце концов установить некоторую форму отношения к себе. Вместе с тем, здесь обнаруживаются и лечебные («терапевтические») задачи *epimeleia heautou*, связанные с тем, чтобы не иметь вредных привычек или уметь отказываться от них, понимать жизнь как нескончаемое сражение, поскольку практика себя нацеливает на борьбу, наконец, само философствование понимается как момент исцеления души. Важные следствия этого платоновского понимания идеи заботы о себе будут в дальнейшем использовать в своем учении киники, эпикурейцы и стоики. Культура (это слово здесь уместно уже вследствие его прямого значения – «возделывание») заботы о себе, практика *cura sui* требует наставника, учителя, того, кто мог бы помочь. Изначально эротические впоследствии эти отношения все более и более отдаляются от культуры эроса и приближаются к филии, т. е. дружеской любви. Мишель Фуко в своем известном труде «Герменевтика субъекта» отмечает, что «то, что невозможно заниматься собой без чьей-либо помощи, – общепринятое мнение», и ссылается на Сенеку, который пишет, что никто не может быть достаточно сильным, чтобы самому выбраться из состояния *stultitia* (т. е. состояния, когда ты не волишь «сам», не волишь себя – этому посвящен подробный разбор отрывка из Сенеки), в котором он пребывает [8, с. 540]. В этом отношении важно упомянуть организации школ, которые занимались именно тем, что помогали своим воспитанникам обратиться к себе (например, школа Эпиктета), частных наставников жизни, а также целый ансамбль отношений (семейных, дружеских, протекционистских и т. п.), в которых осуществляется руководство душой [8, с. 540–541]. Таким образом, идея заботы о себе, обо-

значенная как один из предметов философии уже Сократом, имеет два крупных аспекта: культурно-теоретический, отвечающий на вопрос, *что* означает заботиться о себе, и практически-этический, отвечающий на вопрос, *как* нужно заботиться о себе. На английский эстетизм существенным образом повлияли классический и эллинистический периоды развития античной мысли; сам Фуко замечает, что практика заботы о себе обнаруживается и у христианских авторов (например, у Григория Нисского), и в период Ренессанса и т. д. В связи с тем, как в Новой Европе преломляется идея заботы о себе, Фуко, мимоходом, правда, но говорит, что можно обнаружить целый веер практик как этики, так и эстетики себя уже у Монтеня, а затем и посмотреть на историю мысли XIX в. под этим углом зрения [8, с. 277]. Таким образом, мы видим, что забота о себе становится не только этической, но и эстетической идеей.

Н. Соколова в своей статье «Этическая проблематика в современных концепциях “эстетической жизни”» пишет следующее: «Хотя термин “эстетизм” впервые появился в середине XIX века в связи с идеями прерафаэлитов об абсолютном доминировании эстетической сферы, подобные представления встречаются раньше, в частности, у немецких романтиков. Однако “эстетизм” немецких романтиков не был последовательным, так как в нем не было противопоставления этической и эстетической сферы, красоты и нравственности. Считается, что последовательный эстетизм утверждает исключительное превосходство эстетических ценностей; для него характерно “признание красоты высшим благом и высшей истиной, а наслаждение красотой – высшим жизненным принципом”» [7].

Говоря об эстетизме, мы затрагиваем проблему взаимоотношения эстетического и этического, и на первый план здесь выходит эстетическое, сквозь призму которого и рассматривается со-бытийность вообще.

Середину – конец XIX в. в Англии принято называть Викторианской эпохой; это время характеризуется пуританскими взглядами, строгой моралью и жесткими семейными ценностями. Тело и телесность были тогда темами запретными, и восхищение женским телом, принятое, например, в Греции или высоком Возрождении, было в Викторианскую эпоху невозможным. Восхищаться женщиной означало превозносить красоту ее лица, ее материнскую добродетель, но не ее телесную красоту, в этом смысле эротический момент в отношениях мужчины и женщины был строго табуирован и в повседневном, и в эстетическом отношении. Эстетизм поставил вопрос о теле с невиданной до той поры остротой. Результатом этого стало и перенесение на эстетический план духа, выраженное в оригинальной поэтике модернизма, поскольку ни тело без своего одухотворенного начала, ни дух без своей телесной формы не могут существовать. Желание выбраться из Викторианской морали на свободу эстетизм воспринял и трактовал как возможность эстетической жизни, в которой автор становится свободным от каких-либо условностей внеш-

него, рассматриваемого им как материал для своего произведения, и сосредоточенным на своем внутреннем, единодушно воспринимаемом представителями эстетизма и модернизма как гениальность (так понимали свою задачу и О. Уайльд, и группа Блумсбери и др.) [9]. Таким образом, эстетический субъект воспринимается в поэтике этих направлений как символ в контексте данного конкретного художественного произведения; следовательно, символ этот ситуативен. Но что означает быть ситуативным в отношении самого главного художественного произведения, на создание которого может решиться художник?

Н. Соколова указала на противопоставление эстетического и этического в концепции «эстетической жизни»; смысл этого противопоставления можно понять, исследовав присущий эстетизму и модернизму имморализм. Влияние на английский эстетизм конца XIX в. дендистских установок поведения, а также греческих идеалов и философии пессимизма А. Шопенгауэра общеизвестно. Современность есть, во-первых, по Канту [3, с. 29], момент смелости в собственных суждениях, во-вторых, момент противопоставления себя потоку времени, который понимается как условия существования субъекта<sup>1</sup>. В ситуации Викторианской эпохи современным мог выглядеть человек, не только бросивший вызов своему времени, но и противопоставивший самого себя вообще контексту этой культуры. Тогда неприятие нравственных оснований этой культуры, имморализм как установка в жизни и творчестве дают возможность трактовать произведение искусства собственной жизни как явление эстетического порядка, как жест и такой же символ, как тело или дух. Известен имморализм О. Уайльда, давший почву для создания оригинальных выражений этой установки, от эротизма его сказок до «Саломеи» и «Портрета Дориана Грея»; далее мы увидим нечто похожее и в направлении модернизма (например, в «Улиссе» Джойса). Итак, имморализм, который изначально исповедовался авторами в искусстве жизни, затем приобретает все более ярко выраженные черты художественного приема, который как жест позволяет вынести *ars modi vivendi* за границы данной конкретной культурной, житейской, нравственной и какой угодно ситуации; имморализм как прием становится основанием современности автора, создающего произведение искусства.

Кроме того, синхронно с направлением йенских романтиков в Англии зарождается дендизм. Свободная творческая личность романтизма, которая возводилась в определенного рода культ, требовала яркого самовыражения для еще более эффектного противопоставления себя толпе. Для раскрытия индивидуальности наиболее полным образом необходим был бунт, причем бунт тотальный – и в одежде, и в мировоззрении, и в поведении, и в творческой манере. Понятно, что при такой интенции на тотальное неприятие общих для всех «правил игры» жизнь воспринима-

---

<sup>1</sup> Ср. Фуко М. Что такое просвещение [9].

ется как *tabula rasa* именно в таком смысле, в каком использует чистый холст художник. Дендизм и как общественно-культурное явление, и как мировоззрение имеет, прежде всего, практический характер. Во-первых, денди явились в известном смысле реакционной установкой по отношению к уже сложившемуся классическому английскому обществу, представленному разделением на джентльменов (нобилитет и джентри) и неджентльменов (крестьянство, купечество и проч.) [2, с. 199–200]. Во-вторых, денди были теми, кто форсировал понятие благородного джентльменского досуга, сформулировав концепцию «ничегонеделания». Денди ничем не занят, он свободен от всяческих обязательств, он легок в своем отношении к жизни – и вместе с тем он производит впечатление того, кому все дается легко и кто при этом не проявляет никакого усилия [2, с. 232]. В-третьих, денди первыми обращают пристальное внимание на тело и телесность: регулярно принимают ванну, ежедневно бреются, подстригают волосы, делают маникюр и, как следствие, оформляют себя в повседневном стиле одежды. Одежда представляла объект наибольшей заботы денди, поскольку каноничной звучала установка, сформулированная Дж. Браммеллом, о заметной незаметности. Иначе говоря, невозможно сказать, что человек одет хорошо, если это замечают окружающие. Джентльмен в этом отношении имел прерогативу небрежности, некоторой брутальности, подчеркивающей его происхождение и социальный статус. Денди, следовавшие принципу эксклюзивности и самоутверждения любыми средствами, подчас действовали на грани, пользуясь приемами искусства тонкой наглости. Дендизм оформил фигуру и мужчины, и женщины, придал им яркие сексуальные и гендерные тона, тем самым еще более подчеркнув дистанцию между харизматичным одиночкой и обществом (*society*). Тот, кто не заботился о теле (повседневно, ритуально и всегда подчеркнуто), тот не заботился и о духе, ибо искусство одеваться, появляться и создавать эффектное впечатление в обществе признавалось следствием аристократизма духа. Эта забота о теле должным образом протоколируется: в печати появляются специальные трактаты о том, как должным образом завязать галстук, как правильно подобрать фасон и цвет платья для выхода в свет, и т. д. Для поддержания последнего требовалась аскеза сродни той, которой придерживались философские школы эпохи эллинизма, а затем и христианского периода. О. Вайнштейн, например, исследуя феномен дендистского стиля, неоднократно замечает его сходство со стоическими практиками себя [2, с. 232].

Наконец, дендистская забота о себе, кроме харизматичности, дистанцированности, эксклюзивности и подчеркнутой формальности во внешнем виде, широко эксплуатировала идею искусства жизни, которая вытекала из предписания эффектного поведения и формального внешнего эстетизма. Вторая волна дендизма, носившая явно французский характер, а значит, и укорененная на почве именно французской культуры,

затем очень сильно повлиявшей на английский модернизм и эстетизм, довела до логического завершения этот принцип дендистского *art de vie*, размышляя о технике создания легенды денди. Техника жизни – это вообще практика себя, в широком смысле – практика себя за счет другого; мы знаем, что во время фланирования денди ищет взглядов другого, ожидает реакции со стороны – это есть стилизация того, что античные авторы называют помощью по выходу из состояния *stultitia*. Глаза – вот главный орган восприятия мира денди; на это же обращает внимание и Сартр в эссе о Бодлере [8]. Вообще, следует отметить, что дендизм был очень живописен и благотворен для создания особого синтеза жизни и искусства – в некотором смысле он является ответом на предложенную йенским романтизмом задачу создания идеального *Gesamtkunstwerk*; объединение литературы и жизни, что мы наблюдаем во французской линии дендизма, позволяло сохранить, во-первых, ироничное отношение денди-автора себя по отношению к своей жизни, а во-вторых, обозначить ее как самостоятельное и как бы к самому денди не относящееся вполне произведение искусства. Денди – это всегда маска, он никогда не уловим по-настоящему; блестящее описание этого дает под именем эстетического С. Кьеркегор [4, с. 124–125].

Наконец, нельзя не упомянуть о столь лелеемом денди качестве, как современность. При всей своей случайности и фрагментарности исходной точкой денди-субъекта является осознание своей исключительности, своей харизмы. Следовательно, противопоставление толпе происходит на двух уровнях – бытовом (уровне телесности) и культурно-историческом (уровне аристократизма души). Последний связан именно с тем, что денди всегда находит себя в определенной точке времени, становясь в оппозицию по отношению к тем, кто ее для себя не обнаружил. Отсюда – презрение к толпе и знаменитый дендистский имморализм, который описывает Ницше, например, по отношению к *Ressentiment*'у. Вообще, денди, говоря терминами Ницше, – это «над-историческая» личность, тот, кто не видит в другом ничего, кроме материала для своего творчества [5]. Здесь можно заметить парадокс: с одной стороны, другой, толпа помогают денди обратиться к самому себе, помогают ему выйти из состояния *stultitia*, с другой – толпа не равна денди, и последний всячески это подчеркивает. Денди-эстетик (в терминах Кьеркегора) сам отводит толпе роль помощника в его заботе о себе и, в сущности, именно глазами толпы смотрит на самого себя. Его в этом отношении можно сравнить с опытным драматургом, который дает голос каждому персонажу своей драмы, но, вместе с тем, сам является ее творцом-демиургом. Эти персонажи, их реплики и переживания находятся в нем, – он наделяет их собственной жизнью, но затем как бы отстраняется от собственного произведения.

Теперь мы поговорим об Оскаре Уайльде, самом известном, пожалуй, провозвестнике эстетизма. Среди его непосредственных предтеч мы можем назвать Бодлера, Готье, французских модернистов, а также Джона Рёскина и Уолтера Пейтера. Последние двое были наставниками Уайльда в Оксфордском университете, оба повлияли на понимание им прекрасного в значительной степени. Однако мысли их не развивались параллельно: в то время как Рёскин отстаивал проявление художественного идеала в искусстве Средневековья и прерафаэлизма, Пейтер провозглашал таковой в искусстве греков и итальянского Ренессанса. Такое расхождение приоритетов в искусстве стимулировало развитие философской и эстетической мысли Уайльда, который еще сильнее углубил позиции французского эстетизма, добавив ко всему уже обозначенному выше творческое отношение к жизни не через поиск случая для раскрытия своих способностей, а с постановкой на первое место именно творческих способностей Художника, самого создающего реальность вокруг себя. Кроме того, если у денди прекрасное было средством выражения своего отношения к внешнему миру, для эстетов оно сродни идеи Прекрасного у Платона и является целью, которая достигается в творческом процессе. Творчество при этом понимается очень широко – от кисти и красок, мольберта и листа бумаги до одежды и образа жизни. А корень такого отношения – в теоретическом или созерцательном отношении Художника ко всему происходящему во внешнем по отношению к нему мире, его забота о себе как о создателе своего собственного, особого мира.

Мы не можем не сказать несколько слов и об английском модернизме, на который решающее воздействие оказал эстетизм. И герои произведений английского модернизма, и сам автор, также его герой, становятся эстетическими символами, приобретая доминирующую художественную окраску. Попытка имморализма утвердить субъекта в ситуации современности может восприниматься именно как особым образом трактуемая забота о себе. В самом деле, если автор вырывается из обстоятельств синхронной ему культуры, он должен иметь на это веские основания. Уайльд, Джойс, Йейтс, Томас, Элиот и прочие остро чувствовали свою несвоевременность по отношению к господствующим нравственным, эстетическим и бытовым установкам, обращаясь в своем творчестве к радикальным течениям середины XIX в., к классической греческой традиции (как духовной, так и телесной), к мифологии своей культуры (ирландские и валлийские мотивы) и т. п. Все это позволило им символизировать своих героев и самих себя, гармонично присутствующих в тексте, и утвердить свою поэтику как момент заботы о себе. Автор дистанцируется от обстоятельств, в которых он существует, чтобы жить в тех условиях, которые он сам себе создает. В модернизме этот прием доходит вообще до высшей степени символических форм: если

Уайльд воспринимает искусство как идеал, который может и должен быть воплощен в реальной жизни, а Йейтс живет в башне в Ирландии, проводит спиритические сеансы и реально дистанцируется от современников в своей *tour de ivoire*, то Элиот, например, служит в банке и одновременно с этим создает уникальную поэтическую вселенную, а Джойс путешествует по Европе в том числе и для того, чтобы все им виденное в детстве, юности и зрелости обрело статус материала для его «Улисса». Это не побег от жизни, не любование мертвенными формами прекрасного – это попытка создать уникальное произведение искусства *sub specie aeternitatis*, как если бы автор вообще не существовал на самом деле. В этом смысле важной практикой заботы о себе в английском эстетизме и модернизме становятся формы письма: автоматическое, оно же – запись откровения, ниспосланного свыше (ярчайший пример – Йейтс), и поток сознания как универсальная форма выражения вообще человеческого переживания (здесь таковым примером служит Джойс). В этих техниках можно наблюдать влияние экспериментов французских и английских символистов конца XIX – начала XX века, поэтику которых напрямую продолжают У. Х. Оден и Т. С. Элиот, но вместе с тем это и оригинальная трактовка сюжета заботы о себе, создание гиперреальности при помощи гипертекста, который сохраняет автора в его произведении и при этом дистанцирует его от него. Интересно в связи с этим проследить, как автор постепенно сходит со своего пьедестала, на который поставила его классическая традиция, и в модернизме локализуется в произведении искусства (даже если под таковым понимается сама жизнь), а в постмодернистской традиции и вообще умирает. Так, например, Р. Барт, рассуждая в своем эссе «Смерть автора» о Бальзаке, Малларме, Т. де Квинси, пишет:

«Теперь мы знаем: чтобы обеспечить письму будущность, нужно опрокинуть миф о нем – рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора» [1].

И действительно, художник, воплощающий в своем искусстве эстетический аспект идеи заботы о себе, становится одним из героев своего произведения, а стало быть, и умирает в своей авторской функции. И хотя Барт также связывает эту смерть автора с письмом, с той формой, благодаря которой авторство утратило свое центральное значение в создании художественного произведения, мы видели, что письмо, техника и практика произведения искусства неразрывно связаны с идеей заботы о себе как возможность создать особый эстетический мир, наполненный эстетическими символами.

---

### Список литературы

1. Барт Р. Смерть автора. – URL: <http://amkob113.narod.ru/bart/brt-7.html>.
2. Вайнштейн О. Б. Денди. Мода. Литература. Стиль жизни. – М., 2006.
3. Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т.8. – М., 1994.
4. Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Кьеркегор С. Несчастнейший. – М., 2007.
5. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М.; СПб., 2006.
6. Сартр Ж. П. Бодлер // Бодлер Ш. Цвет зла. – М., 1993.
7. Соколова Н. Этическая проблематика в современных концепциях «эстетической жизни». – URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Article/sokol\\_etprobl.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/sokol_etprobl.php).
8. Фуко М. Герменевтика субъекта. – СПб., 2007.
9. Фуко М. Что такое просвещение. – URL: <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/nachala.txt>.

*О. Р. Демидова*

### **«Чужое как свое», или физиология плагиата**

В статье анализируются эстетическая природа и структурно-функциональные характеристики феномена плагиата, рассматриваемого в жанровой парадигме физиологического очерка; особое внимание уделяется специфике плагиата в академической среде.

The article, devoted to plagiarism, treats the said phenomenon in the aesthetic perspective, the genre of a physiological sketch being the methodological frame for the analysis. Special attention is paid to plagiarism in the academia.

**Ключевые слова:** плагиат, физиологический очерк, эстетика, жанр, структура, функция.

**Key words:** plagiarism, physiological sketch, aesthetics, genre, structure, function.

Он может изображать действительность,  
виденную или изученную им,  
или, если угодно, творить, но из готового,  
данного действительностью материала.

*(В.Г. Белинский)*

### ***О жанре и методе (вместо введения)***

Вынесенное в эпиграф утверждение принадлежит В. Г. Белинскому («Взгляд на русскую литературу 1847 года») и относится к так называемому очеркисту-«физиологу», автору физиологического очерка – разновидности жанра художественного очерка, получившая весьма широкое распространение в европейской, а затем и в русской литературе 1830-х – 1840-х гг. [2, с. 951–952]. Определение «физиологический» в данном случае соотносится с понятиями «правдивый» (фактологически точный и беспристрастный), «естественный» (основанный на действительности, не вымышленный), «натуральный» (списанный с натуры).

Физиологический очерк ставил своей целью изображение современного общества во всем его многообразии: экономической, социальной, бытовой и нравственной составляющих – и основывался на наблюдении действительности и ее точном («дагерротипном») изображении средствами литературы. Очерк подобного рода по определению бессюжетен,

однако в нем «богато развернута социальная характеристика типа, его связей со средой» [2, с. 951–952]. Во французской литературе, эстетической «alma mater» жанра, физиологический очерк принято было рассматривать как «естественную историю нравов», что подчеркивало лежащую в его основе нравственную составляющую и позволяло рассматривать жанр в рамках нравоописательного направления журналистики, а позже – литературы. Вместе с тем это очерк сугубо бытовой, т. е. основанный на явлениях повседневности, составляющих основу и образующих ткань действительности, формирующуюся и функционирующую в различных ее сферах. Вышесказанное позволяет уточнить сущностные характеристики жанра и определить его как очерк нравоописательно-бытовой, позволяющий не только объять границы некоего явления и зафиксировать их в слове, т. е. выполнить эстетическую и художественную задачи, но и развернуть описание в сферу морали, выполнив тем самым задачу этического порядка.

Нижеследующие рассуждения представляют собой попытку рассмотреть и описать феномен плагиата в рамках физиологического очерка – жанра как будто забытого, но не утратившего ни своей актуальности, ни присущей ему продуктивности, основанных на свойственной ему этико-эстетической амбивалентности. Иными словами, представить плагиат как явление (к сожалению, весьма распространенное<sup>1</sup>) преимущественно академического, а также художественного и, шире, общекультурного быта и нравов, разворачивая описание в процедурах герменевтического и сопоставительного анализа и соблюдая при этом верность действительности, фактологическую точность, академическую корректность и – по возможности – беспристрастность.

---

<sup>1</sup> О распространенности плагиата и выходе проблемы за рамки сугубо академической и/или художественной жизни свидетельствует среди прочего невероятно широкая представленность проблемы в виртуальном пространстве: «Яндекс», например, дает на запрос о плагиате 16 миллионов ответов (!!!) и 45 тысяч картинок; особого внимания заслуживает страница, посвященная афоризмам и крылатым высказываниям на тему; очевидно, что, с одной стороны, плагиат сделался предметом внимания сатириков, обыгрывающих положение дел в расчете на восприятие так называемой широкой публики, чаще всего профессионально с плагиатом не соприкасающейся; с другой – предметом академического и творческого сообщества и явлением не только интеллектуально-художественной, но и юридической практики, о чем свидетельствует появление нового направления юриспруденции – юридической лингвистики, занимающейся вопросами плагиата и пытающейся установить/доказать аутентичное авторство на основе текстологического анализа. В первом случае оружием (орудием) борьбы со злом становится смех – инструмент, к которому на протяжении не одного столетия весьма успешно прибегали классики мировой и отечественной литературы; во втором – опирающийся на правовые и языковые нормы анализ, при помощи которого делается попытка добраться «до сути вещей».

### *Природа плагиата*

В разного рода словарях плагиат толкуется как «присвоение чужого авторства, выдача чужого произведения или изобретения за собственное»; «выдача чужого произведения за свое или незаконное опубликование чужого произведения под своим именем, присвоение авторства»; «выдача чужого произведения за свое или использование в своих трудах чужого произведения без ссылки на автора» [3, с. 511; 5, с. 380; 6, с.130]. При всех (весьма, впрочем, незначительных) различиях вышеприведенных трактовок все они – и многие другие – сходятся в одном: плагиат есть присвоение чужого и выдача этого чужого за свое. То есть – кража. То есть – деяние, которое должно быть наказуемым в соответствии с определенным законодательством, в данном случае законом об авторском праве и/или интеллектуальной собственности. Весьма показательно, что латинский термин *plagium* (похищение), к которому восходит слово *plagiatus* (похищенный), в римском праве означал преступную продажу в рабство свободного человека и карался бичеванием. Представляется, что, со всеми необходимыми допущениями, незаконное присвоение чужого текста вполне сопоставимо с незаконной продажей свободного гражданина. На уровне фактологии в обоих случаях речь идет о противоправном деянии со злым умыслом, о причинении ущерба того или иного рода пострадавшей стороне; на уровне развернутой метафоры – о незаконном лишении исходного статуса, исходных связей по шкале принадлежности автору (в случае присвоения чужого текста) или миру свободных равноправных граждан (в случае лишения человека свободы), что и обусловило возможность переосмысления термина в указанном направлении.

История плагиата до сих пор не написана, в силу чего довольно трудно сказать, кто был первым плагиатором, т. е. кто первым в истории человеческой цивилизации выдал чужое произведение за свое. Историкам литературы хорошо известно, что уже античные авторы обвиняли собратьев по перу в присвоении чужих текстов, и далеко не всегда безосновательно; в истории науки, вероятно, плагиат сделался насущной проблемой несколько позже. В нынешнем значении слово стало употребляться в европейских языках в семнадцатом веке; русское слово «плагиат» восходит к французскому термину *plagiat litteraire* и первоначально, как явствует из исходного термина, также употреблялось лишь по отношению к художественным текстам.

В любом случае представление о краже как краже, как присвоении чужого неотделимо от представления о собственности, следовательно, плагиат как *форма* кражи возникает вместе с формированием оппозиции «мое – чужое» в сознании сообщества, что получило оформление и закрепление в уголовном праве. Другое дело, что *отношение* к плагиату в ходе культурно-исторического развития претерпевало существенные из-

менения в зависимости от специфики понимания природы интеллектуальной деятельности и собственности в противовес собственности сугубо имущественной<sup>1</sup>. Однако по мере профессионализации труда ученого/художника отношение это приобретает все более определенные границы, а плагиат, в свою очередь, становится занятием поначалу осуждаемым, т. е., наказуемым с точки зрения нравственной, а впоследствии – подлежащим наказанию и с точки зрения юридической, что было закреплено в авторском праве и праве на интеллектуальную собственность<sup>2</sup>.

Следует оговориться: речь не идет о так называемых «вечных темах», «бродячих сюжетах» или «идеях, носящихся в воздухе». Все они суть феномены, основанные на общности культурно-исторического развития, специфике творческого сознания и цикличности истории культуры, приводящих к возникновению сходных идей и/или появлению сходных произведений, принадлежащих разным авторам. Речь не идет и об откровенных подражаниях и переделках чужих произведений, что, как правило, оговаривается на уровне названия (заголовка и/или подзаголовка) или собственно текста. Речь идет о явлении, которое позволительно метафорически определить как «умысел злонамерения» – о намеренном и, следовательно, вполне осознанном присвоении чужого и попытке выдать это чужое за свое. Представляется, что именно *осознанность* и *намеренность* очерчивают границы феномена плагиата, отделяя его от явлений иного порядка; иными словами, плагиат возможен лишь на уровне сложившегося зрелого сознания и лишь как результат экспли-

---

<sup>1</sup> История литературы и культуры в целом знает немало примеров заимствований чужих текстов без каких-либо изменений и ссылок на автора исходного произведения; среди тех, кто вставлял в свои тексты значительные фрагменты чужих, а также производил заимствования другого рода – не только малоизвестные и/или малоталантливые авторы или графоманы, но и классики мировой литературы – Шекспир, Мольер и мн. др. Крылатым сделалось утверждение Мольера «Я беру свое добро всюду, где его нахожу» или заявление Шекспира относительно сцены, заимствованной из чужой пьесы и целиком вставленной в свою: «Это девка, которую я нашел в грязи и вывел в высший свет»; французский «теоретик» плагиата Ла Мот-Ле Вайе разделял разные виды заимствований, полагая, что «заимствовать у древних – все-равно, что сделать морской набег, но обижать современников – все-равно, что разбойничать на большой дороге». Подробнее об истории отношения к плагиату в разные эпохи см. статью в Википедии (раздел «Что является плагиатом», глава «Отношение к плагиату в разное время») [4].

<sup>2</sup> Примечательно, что в соответствии с законодательством Российской Федерации, например, плагиат влечет уголовную ответственность, что можно рассматривать как нашедшую выражение в законодательных нормах и направленную вовне интенцию покарать зло; однако на уровне жизненной практики эта интенция существенно ослабевает, что, как представляется, не только свидетельствует о свойственной всей российской системе тенденции к расхождению интенции с имплементацией, но и отражает истинное положение дел в совокупном *нравственном* сознании сообщества.

кации вовне вполне определенной интенции<sup>1</sup>. На уровне наивного сознания (например, сознания ребенка или дикаря) корректнее говорить о стихийном заимствовании, основанном на свойственном этому типу сознания понимании справедливости как распределения поровну – достаточно вспомнить известное речение литературного героя: «Если из многого взять немножко, это не кража, а просто дележка». В этом смысле использование чужого текста без ссылки на автора просто потому, что плагиатору текст «очень понравился» или «лучше все равно не скажешь»<sup>2</sup>, следует рассматривать не только как показатель нравственного уровня соответствующего сообщества и/или плагиатора, но и как достаточно тревожное свидетельство все более распространяющегося в современной академической и творческой среде детского либо дикарского типа сознания у взрослых и внешне как будто вполне цивилизованных людей.

### *Уровни и формы плагиата*

В самом общем виде уровни плагиата, выделяемые на основании того, что присваивается, сводимы к пяти основным модификациям, в более или менее равной степени приложимым к сферам как интеллектуальной (академической) жизни, так и жизни творческой (художественной), и представленным ниже в режиме «от общего – к частному»:

- 1) уровень идеи (концепции) замысла;
- 2) уровень структуры (организации) текста;
- 3) уровень названия;
- 4) уровень материала, на котором основан текст;
- 5) уровень терминологии.

Очевидно, что на первом уровне плагиат научный будет существенно отличаться от плагиата художественного: в первом случае заимствование чужой идеи (концепции) следует, безусловно, считать плагиатом; во втором – использование одной и той же фабулы, типа, приема или персонажа плагиатом не является, поскольку в тексте литературном предметом плагиата становится не собственно идея, а ее оформление. Уровни структуры и терминологии значимы лишь для текста научного; уровень материала – для текстов научного и художественного, но не в равной мере и на основании различных механизмов. Заимствование материала, введенного в научный оборот другим исследователем, без ссылки на него, следует без каких-либо оговорок признать плагиатом; писатель (художник слова) «заимствует» материал из действительности,

<sup>1</sup> В «Википедии» плагиат определяется как «умышленное присвоение авторства чужого произведения науки или искусства, чужих идей или изобретений» [4] (курсив мой – О.Д.).

<sup>2</sup> Развернутые примеры подобных коллизий с детальным сопоставительным анализом см. в работе: Демидова О.Р. Плагиат: норма или аномалия? [1, с. 68–72].

осмысливая и организуя его по-своему, в силу чего речь, вероятно, нужно вести не столько о *заимствовании* в строгом смысле слова, сколько об *использовании* предоставляемого действительностью материала для его художественной обработки. Следовательно, при оценке явления (плагиат – не плагиат) в первом случае следует руководствоваться критерием строго фактологическим, во втором – критериями эстетическим и художественным; однако определяющая роль в обоих случаях принадлежит критерию нравственному. На уровне названия в приложении к обоим типам текстов необходимо различать *заимствование как присвоение* от *заимствования как приема*, когда название чужого текста намеренно используется как историко-культурная цитата или аллюзия, отсылающая читателя к известным научным или художественным текстам и таким образом задающая семантику и семиотику вновь создаваемого текста, а также ракурс читательского восприятия. Однако в этом случае заимствуемое название необходимо брать в кавычки и/или сопровождать объясняющим расширением.

В свою очередь, многообразие форм плагиата, определяемых в зависимости от механизма, т. е. того, *каким образом* происходит присвоение, возможно свести к четырем основным типам:

1) прямое заимствование и присвоение чужой собственности, к которому можно отнести так называемое псевдоцитирование (весьма распространенный прием цитирования без кавычек и ссылок на аутентичного автора), заимствование идеи, названия (иногда с незначительными синтаксическими модификациями), материала (особенно архивного, введенного в научный оборот другими исследователями, без ссылок на них или в естественных науках – материала, полученного опытным путем);

2) контаминация или «склеивание» своего текста из фрагментов чужих без существенных изменений, которые позволяли бы считать полученный в результате столь механической процедуры «новый» текст авторским, и без ссылок на аутентичного автора/авторов, – прием, получивший в современном английском языке весьма выразительное название «cut and paste»;

3) реферирование (пересказ «своими словами» с незначительными сокращениями, заменами и синтаксическими перестановками);

4) наконец, так называемое «соавторство», возникающее без ведома автора исходного текста посредством простого присоединения своего имени при переиздании текста либо добавления к чужому тексту какого-либо незначительного фрагмента (например, приложения практического характера) и не имеющее ничего общего с истинным соавторством, основанном на обоюдной интенции и выраженном обеими сторонами стремлении к добровольному сотрудничеству.

Одним из самых сложных и плохо поддающихся формализации следует считать вопрос о границах плагиата, особенно в случае с текстами

художественными, когда механизм заимствования может использоваться в сугубо стилистических целях (приемы скрытой цитации, аллюзии, прямой стилизации и т. п.). Более того, некоторые направления современной литературы эстетически и «технически» основаны на бесконечном ряде псевдоцитат, не предполагающих ссылок на аутентичного автора, но рассчитанных на безошибочное узнавание читателем, за счет чего и создается определенный эстетический эффект. Вполне очевидно, что подобная текучесть и неопределенность (неопределимость?) границ<sup>1</sup> способствует распространению плагиата и весьма осложняет задачу его выявления и наказания, что, в свою очередь, имеет результатом не только количественный рост «плагиат-литературы», но и весьма опасный нравственный поворот сознания в направлении «все дозволено и ничто не наказуемо». По горько ироническому и весьма актуально звучащему утверждению Жюль Жирардена, «плагиат – основа каждой литературы, за исключением самой первой, о которой, впрочем, ничего не известно».

### ***Причины и регуляторы***

Плагиат, как явствует из вышесказанного, есть явление далеко не новое, однако в эпоху глобализации и «всемирной паутины» он поистине приобрел характер бедствия. Причины достаточно просты и более чем очевидны. Во-первых – «человеческое, слишком человеческое»: исходно свойственное природе человека желание присвоить чужое, при отсутствии ограничений внутреннего и внешнего порядка превращающееся в легко реализуемое намерение и вследствие этого с течением времени воспринимаемое как норма. Во-вторых, сама амбивалентная природа феномена, в сочетании с человеческой природой и спецификой творческого сознания делающая искушение слишком сильным, чтобы ему можно было противостоять. В-третьих, причины социального порядка и специфика академического и художественного быта последних десятилетий (это особенно справедливо по отношению к т. н. постсоветскому пространству, на котором плагиат в этот период разросся до чудовищных размеров).

Позволю себе пространную автоцитату. «Возможно ли противостоять бедствию? Вероятно, возможно, если выступать против него "единым фронтом", – если защищать себя станет не только тот, кто сделался жертвой плагиата, но и академическое сообщество в целом. Инструментов защиты более чем достаточно: письма в редакции соответствующих изданий и академических/творческих институций, отказ рецензировать и/или оппонировать основанные на плагиате научные работы и литературные произведения, предание *каждого* случая плагиата широкой огласке, в пределе – создание атмосферы нетерпимости к профессиональной нечистоплотности в научной/творческой среде и в общественном мнении

---

<sup>1</sup> В посвященной плагиату и цитированной выше статье «Википедии» утверждается, что «понятие плагиата не имеет вполне определенного содержания» [4].

(именно так обстоит дело в западном академическом сообществе, в силу чего плагиат распространен в нем не столь широко<sup>1</sup>). Но все вышперечисленное суть регуляторы, в основании которых лежит страх, который, как известно, плохой советчик; фундаментом же, как представляется, должны бы стать человеческая и профессиональная совесть каждого и понимание того, что без уважения к себе и к ближнему и без соблюдения основных заповедей человеческое сообщество как таковое обречено на весьма незавидное будущее» [1, с. 72].

Если в соответствии с избранными для данной статьи жанровыми и методологическими параметрами перевести цитированный пассаж в регистр менее эмоциональный и более беспристрастно-констатирующе-академический, возможно говорить о регуляторных механизмах двух типов: внешних – правовых и внутренних – нравственных. При этом, коль скоро право, как известно, исторически вырастает из морали, вторые будут иметь определяющее значение; иными словами, самые справедливые законы, призванные защищать авторское право и наказывать плагиаторов, останутся законами *de jure* до тех пор, пока в социуме и в совокупном сознании сообщества не будет нравственной основы для того, чтобы они превратились в законы *de facto*.

### *Pensées académiques* (Вместо заключения)

Умение и готовность делиться с ближним принято относить к ряду основных христианских добродетелей. Вопреки антирелигиозному пафосу советской эпохи исследователей моего поколения тоже учили делиться: идеями, замыслами, находками, результатами исследований. С другой стороны, учили ссылаться на тех, чьими идеями, замыслами, находками и результатами мы пользуемся в своих трудах. В современном академическом пространстве воспитанный в рамках подобного нравственно-профессионального императива исследователь оказывается в исходно патовой ситуации: принимая решение обсудить свою работу с коллегами и/или учениками, выступить на конференции, опубликовать статью или книгу, он тем самым, по сути дела, добровольно решаетея жертвой плагиаторов – не обязательной, но вполне возможной. Выступая «с открытым забралом», он заведомо подставляет себя под удар. Чтобы уберечь себя, ему пришлось бы превратиться в некое подобие Скупого Рыцаря, денно и нощно охраняющего свое добро от посторонних взоров и рук. Однако в этом случае он обрек бы себя на полное академическое безмолвие, в пределе имеющее результатом научную смерть: человек, не

---

<sup>1</sup> Стремясь достичь подобного отношения к плагиату, украинские коллеги, например, на конференции Программы Фулбрайт 2007 г. разработали специальный Этический кодекс Фулбрайтовского сообщества (ознакомиться с кодексом можно на сайте <http://www.fulbright.org.ua/yearbook2006.html>).

заявляющий о себе в профессиональном сообществе, довольно быстро перестает в нем существовать. Кроме того, он лишил бы себя радости общения с коллегами и учениками и, следовательно, возможности «остаться» в тех, кто мог бы продолжить его дело. Наконец, наука живет исключительно в диалоге, понимаемом предельно широко и основанном на том, что по-английски называется *sharing*; вне диалога она превращается в изобретение велосипеда и открытие Америки в режиме дурной бесконечности.

В результате как будто складывается парадоксальная ситуация: будущность и самое бытие науки представляется самым непосредственным образом зависимым от злой воли плагиаторов. Разрешение вопроса «быть или не быть?» оказывается поставленным в зависимость от ответа на вопрос «красть или не красть?»; «смерть автора», неизбежная при эпидемическом распространении плагиата как формы «со-творения» текста, грозит превратиться в «смерть науки».

Однако угроза эта в значительной степени кажущаяся, поскольку, помимо вышеописанных регуляторов, действующих на уровне индивида и социума, существуют внутренние (само)регуляторы на уровне науки, не терпящей суеты, пустословия, лжи и нечистоплотности. В силу этого каждый, кто хочет войти в этот храм не Калигулой и остаться в нем не Геростратом, обречен искать ответа на гамлетовский вопрос, поверяя свой выбор нравственным императивом Канта.

### Список литературы

1. Демидова О.Р. Плагиат: норма или аномалия? // Общество. Среда. Развитие. – СПб., 2009. – № 4 (12). – С. 68–72.
2. Краткая литературная энциклопедия: в 9 т. – М., 1962 – 1978. – Т. 7. – М., 1972.
3. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. – М., 1994.
4. Плагиат // Wikipedia.org
5. Словарь иностранных слов. – М., 1988.
6. Словарь русского языка: в 4 т. Т. 3. – М., 1983.

### Концепция культуры в неопрагматизме Р. Рорти

В статье рассматриваются культурологические аспекты философии неопрагматизма Р. Рорти. Показывается, как системная критика аналитической философии и фундаментализма приводит Рорти к пониманию культуры как культуры разговора. Прагматическая методология позволяет Рорти полагать «иронизм» в качестве имманентной черты культуры будущего.

The article considers the cultural aspects of Rorty's neopragmatic philosophy. Systematic critique of analytic philosophy and foundationalism is shown to be the reason why Rorty understands culture as conversation. Pragmatic methodology allows Rorty to regard irony as an immanent hallmark of the oncoming culture.

**Ключевые слова:** случайность, прагматизм, метафора, инструментализм, иронизм.

**Key words:** contingency, pragmatism, metaphor, instrumentalism, ironism.

Ричард Рорти является одним из наиболее известных и популярных современных философов США последней четверти XX – начала XXI в. Популярность эта объясняется во многом критической направленностью его философии. Критика Рорти современной научной картины мира и философии, которая «держит в своих руках истину», находит симпатии у многих читателей его книг. Подчеркнем, что философ главным образом выступает против философии «как оценщика других форм культур» [1, с. 12], имеющей некий привилегированный доступ к их оценке, а не против философии вообще. Систематизируя уже предпринятую критику аналитической традиции<sup>1</sup>, Рорти обращается к европейским мыслителям, предлагая тем самым найти решение проблемы «двух культур»<sup>2</sup> и в то же время проложить «мост» между Европой и Америкой.

Метафора философии как «голоса» в разговоре человечества была заимствована философом у М. Оукшотта [11]. Рорти полагал, что на смену эпистемологии как гаранта твердого основания для любого знания должны прийти гуманитарные науки, в частности, герменевтика, так как именно герменевтика не заинтересована в поиске «соизмеримости» дис-

---

© Семёнов М. Г., 2012

<sup>1</sup> Большая часть критики была уже проделана изнутри такими мыслителями, как У. Куайн, У. Селларс, Н. Гудмен и др.

<sup>2</sup> Одним из первых, кто уделил пристальное внимание этой дихотомии, был Ч. Сноу. В известной лекции «Две культуры» он раскрыл пропасть, образовавшуюся между аналитической традицией и литературными интеллектуалами.

курсов. Таким образом, философия должна выступать в качестве части культурного механизма, который сможет найти способ «сглаживания напряжения между сферами культуры», показать, что «эти напряжения менее значительны, чем предполагалось» [4, с. 9]. Следуя за Витгенштейном в определении философии как «болезни языка», Рорти возлагает надежды на прагматизм. Философ проводит следующую параллель: прагматизм не позволяет нам «видеть сущность аспирина, как если бы он был хорош при головной боли, он не может быть “хорошим” (истинным) средством, он просто устраняет головную боль» [12, р. 162]. Точно так же прагматизм, в понимании Рорти, позволяет нам двигаться дальше в соответствии с практическими требованиями жизни. А в целом, философия – это «разговор о культуре» и «в культуре», а её назначение состоит в том, чтобы поддерживать и творчески обогащать этот разговор [7, с. 339].

Выводы, полученные в результате критики философии-как-эпистемологии, Рорти экстраполирует на различные сферы культуры, включая политику, литературу, историю и т. д. Несмотря на антисистематичность и эклектичность подобных попыток, философ ставит перед собой вполне благородную задачу устранения напряжения между «двумя культурами», в сущности, продолжая деконструкцию бинарных оппозиций, начатую постструктуралистами. Однако отличительной особенностью его подхода является «деонтологизация» культуры в целом [8]. Если критика сциентизма, рациональности и науки вообще у постмодернистов подразумевала идею возрождения и возвышения гуманитарных наук, то Рорти видит скрытую опасность подобного преобладания «одного» над «другим». По его мнению, культура не обладает набором неизменных и универсальных качеств, не существует какого-либо «предзаданного» центра, и поэтому нет необходимости его поиска. Однако центр или маргиналии культуры возможны в силу их практической пользы и эффективности. Необходимо лишь помнить, что любое основание, или центр, всегда служит и действует в рамках определенной исторической эпохи на благо одного или, в лучшем случае, нескольких поколений. Таким образом, культуру, историю, философию и все науки вообще необходимо представлять в виде раскрытого веера, между пластинами которого нет привилегий, нет различий и разрыва [7, с. 336].

Итак, понимание культуры Рорти связывает с нейтральным, по сути, принципом прагматизма, который позволяет каким-либо теориям, частным тенденциям в моде, политике выступать в качестве центральных *ad hoc*. Естественно, история, наука, литература, искусство и любое знание вообще рассматриваются с точки зрения их инструментальной функциональности и практической эффективности. Иначе говоря, мы не можем сказать, что один инструмент лучше другого, вопрос лишь может стоять о его пользе и возможности применения. Подобный «инструментализм» дает основание на признание того, что не существует каких-либо свя-

щенных или незыблемых убеждений. Вслед за Дьюи Рорти уверен, что мы достигнем культурной и политической зрелости, только если сможем отказаться от «метафизической культуры» [15, р. 6], ставшей следствием Великой французской революции (солидарность), христианства (милосердие и любовь к ближнему) и романтизма (ирония).

В нашумевшей книге «Философия и зеркало природы», отвергая репрезентационную теорию истины, концепт, названный им «зеркалом природы», Рорти предлагает обратить внимание на ситуативность научных и философских методов, на их *случайность*. Случайные конструкты или «метафоры» рождаются, а затем буквализируются, подвергаются процессу деметафоризации, иначе говоря, отмирают благодаря вживлению в «словарь» повседневной жизни, в том числе благодаря науке, т. е. фактическому, а не творческому применению/прочтению феномена. Под метафорой подразумеваются те образы, слова, впечатления, истины, которые имеют как новую структуру, так и новое применение. Метафора – это инструмент равно как для поэта, так и для философа и политика. Необходимо учесть, что, используя лингвистическую терминологию, философ реализует панвербальный подход к описанию культуры [8]. Философы, ориентированные на точность и ясность, заинтересованы в скорейшей буквализации метафор, поэтому многие сторонники аналитической философии как раз и выступают за фундаментализм, который дает инструменты для точного, буквального использования новых идей и метафор. Рорти, наоборот, предлагает защитить проект антифундаментализма, так как именно благодаря бесосновности человеческой свободы у человека есть возможность творить и интерпретировать настоящее.

Культурный релятивизм и нетелеологическое рассмотрение интеллектуальной истории позволяют Рорти рассматривать язык как нечто случайное, как случайную констелляцию фактов.

«Старые метафоры постоянно мертвеют, а затем служат платформой и фоном для новых метафор. Такая аналогия позволяет мыслить «наш язык», то есть науку и культуру Европы XX века как нечто сформировавшееся, как результат множества чистых случайностей» [4, с. 38].

Одной из культурологических особенностей неопрагматизма Р. Рорти является пристальное внимание к функциям метафор. В том числе одной из функций философии, кроме посредничества между уровнями культуры, становится внедрение разнообразных метафор в язык, что ведет к их неизбежной, но необходимой буквализации. Сила метафоры и её функция в культуре состоит в её способности ломать существующую категоризацию, затем следует неизбежная редискрипция. Динамика культуры, как считает Рорти, напрямую зависит от возможности свободно и интуитивно интерпретировать текст, тем самым создавая новые метафоры, которые обеспечивают гибкость и выносливость куль-

туры. Поэтому симпатии Рорти лежат на стороне таких пограничных фигур, как Эмерсон, Уитмен, Ницше, Хайдеггер и др.

«С одной стороны, есть революционные философы – те, кто основывает новые школы, кто смотрит на несоизмеримость своих новых словарей со старыми как на временное неудобство, которое может быть преодолено институализацией собственного словаря. С другой стороны, есть великие философы, которые трепещут при мысли, что их словарь вообще может быть институализирован. Гуссерль и Рассел (подобно Декарту и Канту) относятся к первому типу, а поздний Витгенштейн и поздний Хайдеггер (подобно Кьеркегору и Ницше) к последнему сорту» [6, с. 273].

Только метафоры, всегда обусловленные меметической интенцией, являясь актом переноса культурных идей от одного индивида к другому, позволяют создавать новые образы, словари так же, как и свой облик, свое «я». Соответственно, чем богаче и разнообразнее метафоры, тем богаче выбор инструментов культуры и, соответственно, выше уровень ее жизнеспособности.

Свой антиметафизический проект Рорти предпочитает изначально не основывать ни на чем, но именно обратить внимание на случайность, ведь метафоры, как и язык в целом, по мнению Рорти, это эмерджентный<sup>1</sup> продукт времени и случайности. Концепт случайности подробно описывается им в работе «Случайность, ирония и солидарность», где точкой отсчета для Рорти является случайность языка.

«Мир находится по ту сторону, но описания мира – нет. Только они (описания) могут быть истинными или ложными» [4, с. 23].

Соответственно, мир сам по себе просто «есть», и все вопросы о соответствии языка реальности должны сами собой исчезнуть, как и та эпоха, в которой эти проблемы были актуальны. Следовательно, актуальным становятся вопросы того, как один язык или словарь соответствует другому или бытийствует в другом языке. Искать же выход из языка – значит искать истину, которая находится вне человечества, что является *contradictio in adjecto*.

Неслучайно Рорти использует термин «словарь». С одной стороны, этим подчеркивается историчность, сменяемость каждого словаря, скептицизм по отношению к тем проблемам, которые находятся вне его описания. С другой стороны, не существует ничего вне данного дескриптивного словаря, каждый словарь по необходимости аутентичен и оригинален. Этот выбор наиболее удачно выражает его нейтральную позицию, так как «словарь» в его философии часто приравнивается к науке, теории, литературе, культуре и т. д. Размывая границы понятий в духе постмодернизма, Рорти показывает, что смена словарей характери-

---

<sup>1</sup> От англ. *emergence* – непредвиденный случай, появление. Возникновение новых свойств системы, не сводящихся к перестановкам уже имевшихся элементов системы.

зует секуляризованность и натуралистичность современной эпохи, в которой различные словари конфликтуют друг другом, быстро отмирают и возобновляются снова. Таким образом, каждый словарь тесно связан с языковой игрой и ее случайностью. Случайный характер словарей также несет в себе некоторый амбивалентный характер и непредсказуемый смысл, иными словами, он не подвластен одному индивиду, он всегда конвенционально-ситуативен.

В сущности, идеи Рорти совпадают с концепцией Лиотара в том, что не существует способа найти мета-словарь, который смог бы вместить в себя все предыдущие [13]. Однако, в отличие от Лиотара, Рорти признает необходимость всех словарей, их равнозначимость в глобальном повествовании эпох. Более того, словари не просто существуют, они постоянно эволюционируют<sup>1</sup>. Культурные концепты (словари, метафоры, мемы) находятся в постоянном соперничестве. И только с провозглашением одного словаря, или, как Рорти предпочитает говорить, с преобладанием одного набора «метафор» над другим, мы можем говорить о том, что истинно или полезно в других сферах человеческого бытия, например, в этике или эстетике. Следуя за Дьюи, можно будет в этом случае сказать, что он становится хуже, чем другая альтернатива [10, р. 191–193]. Как Дьюи и Деннет, Рорти уверен, что эволюция культуры как культуры «разговора» постепенно вытесняет собой биологическую эволюцию.

Однако Рорти не видит будущего просто за «разговором». Подобный оптимистический космополитизм, утверждаемый некой нейтральной или научной культурологией, представляется ему невозможным [2, с. 621]. Рорти ратует за космополитизм «этноцентричный», где каждая локальная культура представляется как оригинальная аутентичная и эмерджентная структура, которая могла бы принести потенциальную пользу в совместном диалоге. Локальность культур или их этноцентричность зависимы от фактора случайности, который определяет идиосинкразию каждой культуры. Рорти отмечает, что становление особенностей культурных эпох, их неповторимость сродни цветению орхидей [5]. Итак, каждая культура пронизана множеством разнонаправленных силовых линий, которые не образуют единой результирующей и исключают возможность предвидения. Человечество в целом распадается на множество локальных культур, где каждая из них – такая же случайная, как возникновение орхидеи [7].

Осознание случайности и этноцентричности своего положения в мире, своего «словаря» приводит Рорти к выводу о том, что «иронизм» становится имманентной чертой культуры будущего. Это «осознание того, что никакая всеохватывающая современная или будущая наука не избавит нас от случайности той культуры, в которой мы находимся»

---

<sup>1</sup> В понимании эволюции Рорти следует за физикалистом Д. Деннетом, утверждая культурный уровень эволюции – меметический.

[14, p. 13]. Соответственно, героем будущего становится «ироник», который не разделяет ценностей эссенциализма и фундаментализма, давно забросил поиск универсальности, соизмеримости, точности репрезентации и истины. Ироник, прежде всего, ищет выход из того «конечного» словаря, в который он был случайно помещен своей этноцентричной культурой. Однако, как отмечают многие критики Рорти, необходимость выхода из конечного словаря и изучение других «словарей»/культур указывает либо на некую общую, фундаментальную телеологию, либо на признание того, что ироник – это всего лишь эстет, делающий всю конструкцию Рорти противоречивой.

Отречение от эссенциализма и фундаментализма приводит к концепции культуры, в которой основными критериями являются случайные факты. Каждая локальная культура характеризуется своим словарем и оригинальным механизмом описания действительности. Соответственно, языковые практики, литература и искусство становятся приемниками философии, так же как когда-то наука стала преемницей религии. Приоритет языка для культуры очевиден, так как только язык содействует консенсусу различных культур, ведущих глобальный разговор на пороге современности. Однако, благодаря постоянной необходимости в продолжении разговора на локальном и глобальном (мета) уровне, современная культура в философии Рорти становится все более ироничной [3, с. 55]. Причиной тому служат бесосновность и децентрализация культуры, невозможность возвращения к некой упорядоченной схеме или структуре, а также необходимость признания этноцентричных культур как альтернативы некой глобальной «метафизической» культуре. Как следствие, несмотря на старания избежать бинарных оппозиций, культура, в понимании Рорти, неизбежно распадается на множество дихотомий. Здесь можно упомянуть уже перечисленные деления на новизну и фактическое использование, локальное и глобальное, жестокость и солидарность, ответственность гражданина и иронизм и т. д. Тем не менее не стоит винить философа за понимание культуры в качестве непрерывного и равноправного разговора различных культур. Факт существования оппозиций различных дискурсов внутри отдельно взятой культуры подчеркивает лишь невозможность описания и систематизации их философским языком и научными методами.

Безусловно, идеи Рорти претерпели эволюцию, но в целом можно сказать, что мыслитель всегда утверждал необходимость развития культуры посредством языковых практик и искусства, был готов отстаивать политическое экспериментирование и преобразования. Это позволяет ему на позднем этапе творчества разработать с целью элиминировать дихотомию между культурой и политикой концепт «культурной политики», основанный, с одной стороны, на эстетизации жизни у ироника, а с другой – осознании им ответственности перед ближним. В какой-то мере Рорти удалось представить культуру как постоянное, непрерывное по-

вестование, как диалог различных культур и показать красоту их гетероглоссии в терминологии Бахтина. Концепция культуры, где иронизм является её авангардом, верна, по крайней мере, в том, что в руках ироника находятся новые инструменты-метафоры, способные придать импульс развитию культуре, так как привнесение чего-либо нового в культуру всегда является вызовом для следующего поколения.

Рорти прекрасно осознавал утопизм своего либерального проекта, однако полагал, что только благодаря предвосхищению все большего количества утопий мы можем двигаться вперед. Эта задача под силу ироникам, которые осознают утопичность своих проектов и смогут преодолеть стереотипы настоящего и создать новый словарь описания действительности. Мысль Рорти сродни романтизму. Замена культуры-как-структуры на культуру разговора напрямую исходит из отрицания возможности каких бы то ни было оснований в культуре, философии, социальной жизни и т. д. [9, с. 21–22]. Не существует какой-либо теории истины или познания, нет категории «знание», которую необходимо открыть или найти, существует просто процесс подтверждения взглядов, а на смену знанию приходит надежда.

Наше будущее зависит от того, насколько наша культура богата, восприимчива, чутка и прагматична для того, чтобы придумать новые альтернативы и способы решения настоящих проблем. Будущее Рорти видит в том, что человечество сможет поддерживать не обремененную нормативными теориями культуру разговора; культуру, в которой возможность свободного содействия всеобщему развитию человечества будет у каждого. Единственным неразрешенным вопросом философии Рорти является вопрос о том, как можно контролировать уровень ответственности окружающих людей.

### Список литературы

1. Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М.: УРСС, 2001.
2. История философии: учеб. для вузов / под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова, Д. В. Бугай. – М.: Академ. проект, 2005.
3. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. – СПб.: Алетейя, 2000.
4. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. – М.: Рус. феноменологическое сообщество, 1996.
5. Рорти Р. Троцкий и дикие орхидеи // Неприкосновенный запас. – 2001. – № 3 (17).
6. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибир.: Изд. Новос. у-та, 1997.
7. Философия: учеб. для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М.: Норма, 2009.
8. Хомзе А.В. Идея когерентности культуры и познавательных стратегий: по работам Р. Рорти: автореф. дис. канд. филос. наук. – Ростов н/Д, 2007.

9. Рыбас А.Е. Культура как разговор и культура: статус аномальности в герменевтике Рорти // Материальная и духовная культура: специфика взаимодействия: сб. науч. ст. – СПб., 2000.
10. Dewey J. Human Nature and Conduct. The MW of J.Dewey. V. 14. 1988.
11. Oakeshott M. Rationalism and Politics and Other Essays. – London: Methuen, 1962.
12. Rorty R. Consequences of Pragmatism. Minneapolis. University of Minnesota Press, 1994.
13. Rorty R. Habermas and Lyotard on Post-modernity // Praxis International. 1984. V. 4.
14. Rorty R. Objectivity, Relativity and Truth. Philosophical Papers. V. 1. Cambridge University Press, 1991.
15. Rorty R., Vattimo G. The Future of Religion. N-Y.; Columbia UP, 2005.

*В. И. Грачев*

### **Информационно-коммуникационная картина мира культуры с позиций аксиологической коммуникологии**

В статье оценивается информационно-коммуникационная картина современного мира культуры с позиций выдвигаемой автором концепции аксиологической коммуникологии и информационно-аксиологического анализа системы социокультурных коммуникаций.

The author regards the present day world of culture from the standpoint of axiological communicology and info-axiological analyses of sociocultural communication(s), suggested by him.

**Ключевые слова:** информационно-коммуникационная картина, аксиологическая коммуникология, информационно-аксиологический анализ, социокультурные коммуникации, картина современного мира культуры.

**Key words:** the info-communication pattern, axiological communicology, info-axiological analysis, socio-cultural communications, the pattern of the modern world of culture.

Коммуникации в сфере культуры, несмотря на многочисленные исследования и методологическую необходимость осмысления многообразных коммуникационных явлений и процессов, происходящих в этой сложнейшей сфере человеческого бытия, изучены еще недостаточно. Теория коммуникации – одна из ключевых научных теорий для осмысления всей человеческой культуры, ибо только в тесном взаимодействии или коммуникации людей возможно создание культурных ценностей, но, как ни странно, именно эта сторона человеческой деятельности исследована, пожалуй, менее всего.

В западноевропейской и американской научных традициях уже с начала XX в. сложилось четкое разделение коммуникативного цикла наук на два направления: *коммуникология* и *коммуникативистика*, и это во многом упорядочило изучение коммуникационных процессов и явлений в обществе. В среде российских учёных и специалистов ясно проявляется тенденция выделять «коммуникологию» как фундаментальную теоретическую дисциплину, изучающую место коммуникации в обществе и закономерности коммуникационных процессов, и «коммуникативистику» как прикладную дисциплину, исследующую функции, средства и эффекты массовых информационно-коммуникационных процессов в обществе [14]. На этом фоне парадоксально выглядит отсутствие институциональ-

но оформленного знания о коммуникационных процессах в виде специальной науки. Объект, предмет, теории, отрасль – есть, а науки – нет. За формирование науки о коммуникации выступает ряд ведущих отечественных ученых, вкладывая при этом в ее предмет различное содержание. Такой наукой может стать коммуникология, которая, по мнению исследователей, должна быть наукой о формировании и развитии коммуникации, её типах и видах, коммуникационных системах и их структурах, процессах, явлениях, средствах, месте и роли различных типов и видов коммуникации в природе, культуре и обществе.

Пока нет единого мнения о том, что такое теория коммуникации и что должно быть предметом ее исследования. Существование разных трактовок понятия «коммуникация», вероятно, связано с тем, что исследованиями в этой области занимаются разные специалисты, каждый из которых рассматривает проблему идентификации и экспликации научного понятия коммуникации применительно к своему роду деятельности. В этом согласимся с видным американским специалистом Р. Крейгом, выделяющим семь дисциплинарных подходов к теории коммуникации [23].

В последние годы в России также успешно развиваются коммуникативные специальности: public relations (PR), или связи с общественностью, реклама, лингвистика и межкультурная коммуникация, медиальные специальности. В ряде российских вузов созданы кафедры коммуникативного профиля. На этом фоне весьма странно выглядит отсутствие в российском корпусе наук отдельной науки о коммуникационных процессах и явлениях в обществе и культуре.

Соответственно, еще не разработана окончательно и типология коммуникации – используются различные дефиниции типов и видов коммуникации: вербальная и невербальная, массовая, социальная, социокультурная, художественная, межличностная, техническая, электронная, компьютерная, виртуальная, генетическая и даже трансцендентная. Такой полиструктурный и полимодальный объект, как коммуникация в сфере культуры, под силу изучать лишь специальной науке. Все это обуславливает необходимость поиска новой парадигмы и методологии исследования социокультурной коммуникации как самостоятельной области знания, а именно создания науки о социокультурных коммуникациях.

Социокультурная коммуникация с этих позиций рассматривается нами как универсальная синергетическая система взаимодействия людей в социокультурном пространстве и времени на основе коммуникативно-познавательного процесса создания, обмена, хранения и трансляции культурных ценностей в их духовном и материальном воплощении по различным коммуникационным каналам в виде разнообразных текстов культуры, артефактов, фиксирующих результаты человеческой деятельности, эстетический опыт, смыслы, ценности и идеалы человеческой жизни.

ни, а также информационных сообщений о них в современном социокультурном пространстве [5].

Вряд ли объединяющей для изучения коммуникационных явлений и процессов в социально-культурной сфере могла бы стать какая-либо из уже сложившихся научных дисциплин или теорий, таких как философия, социология и даже сравнительно недавно возникшая социальная культурология [6]. На эту же роль претендует культурная антропология в трактовке Э. А. Орловой [12, с. 13]. Вместе с тем как для социальной культурологии, так и для культурной антропологии коммуникативные явления и процессы не являются главным объектом исследования, а предмет их изучения далеко выходит за рамки коммуникативной парадигмы и объемлет собой самые разные аспекты культуры. Это позволяет рассматривать как назревшую необходимость оформление разнообразных исследований по проблемам социокультурных коммуникаций в единую науку, которую можно назвать «*социокультурной коммуникологией*». Предмет её исследования – структурно-функциональные и аксиогенные особенности формирования и развития системы коммуникаций в социокультурной сфере на основе изучения закономерностей, механизмов и создания условий оптимизации социокультурных процессов на разных уровнях и на базе жизнедеятельности различных социальных сообществ. Методологическая основа социокультурной коммуникологии может быть выстроена на исследованиях и трудах отечественных и зарубежных ученых в области информационной теории, теории коммуникаций, философии, социологии, культурологии и современных научных представлениях об информационно-коммуникационных аксиогенных процессах и явлениях в обществе и культуре или, шире – в современном мире.

На этой методологической основе мною предлагается *концепция аксиологической коммуникологии культуры*. Ее основу составляет коммуникативная парадигма формирования культуры, которая служит информационно-аксиогенным полем, благодаря силовым линиям которого и могут рождаться культурные ценности и «анти-ценности». Необходимо подчеркнуть тесную связь человека с миром природы и культуры, невозможность познания этих миров без этой связи, т. е. всеобщий характер коммуникации, её креативную, аксиогенную функцию. Именно ценностный, созидательный характер коммуникации наиболее полно проявляется в социально-культурной сфере.

Культурные ценности являются объектом многочисленных исследований в нашей стране и за рубежом. Активно изучаются философские и художественно-эстетические, экономические, этические их аспекты. Одним из малоизученных и недостаточно обоснованных методологически является коммуникативный аспект культурных ценностей, новые коммуникационные технологии, изменение коммуникационной деятельности как основы трансляции культурных ценностей в социальном простран-

ве, процессов передачи их во времени и пространстве. Именно с позиций *аксиологической коммуникологии культуры* попробуем взглянуть на информационно-коммуникационную картину современного мира культуры.

Научная, религиозная, художественная картины мира всё чаще становятся самостоятельным предметом исследования [8; 11]. Коммуникативная картина современного мира культуры не менее сложна, многогранна и противоречива, поэтому и требует своего осмысления. Понятия «картина мира», «образ мира», «модели мира» весьма активно используются для объяснения процессов современного познания, в том числе, и культурологического познания. Картины мира могут восприниматься в качестве системы координат, позволяющих определять основные направления жизнедеятельности человека, его важнейшие цели, определять отношение человека к миру.

В философии считается, что термин «картина мира» был введен Л. Витгенштейном [4]. Вряд ли возможно точно установить первенство в авторстве, да это и не моя задача. Важнее то, что Л. Витгенштейн показал, как человек осознает себя («существует для себя») потому, что вступает в сеть самых разнообразных связей с другими людьми. Он обозначил такую коммуникативную сеть как определенную картину мира или «форму жизни». Разработка понятия «картина мира» ещё ранее была осуществлена М. Вебером, поясняющим, что «не интересы (материальные и идеальные), не идеи непосредственно господствуют над поведением человека, но “картины мира”, создаваемые “идеями”». М. Вебер выделил три способа отношения к «миру», заключающие в себе соответствующую установку, предопределяющую направленность жизнедеятельности людей. Первый из них определяется как приспособление к миру, второй – как бегство от мира, третий – как овладение миром [1]. Особым образом трактует картину мира М. Хайдеггер, полагая, что картина мира означает «не картину, изображающую мир, а мир, понятый в смысле такой картины» [20]. Картина мира – это атрибутивная позиция человека как индивида, личности. В ней оказываются взаимосвязанными сознательное и бессознательное, культурное и природное, рациональное и эмоциональное, индивидуальное и социальное. У каждого народа, этноса, социальной группы и индивида складывается собственная картина мира, сквозь призму которой и воспринимается реальный мир. Ценности при этом оказываются необходимым условием и одновременно результатом формирования картины мира. В картине мира ценности могут быть представлены ценностными ориентациями, ценностями-нормами и ценностями-идеалами [8]. Картина мира может складываться из научного (парадигмального) и вненаучного (мифологического, религиозного и художественного) знания. В картине мира может быть не одна, а одновременно несколько научных парадигм.

В культуре каждый её феномен приобретает ценностную составляющую не сам по себе, а во взаимосвязи с другими явлениями, в рамках

определенной картины мира, поэтому ценности представляют собой необходимое условие и в то же время результат формирования картины мира культуры.

До недавнего времени наука о коммуникации, хотя и касалась частично ценностных проблем коммуникации, но всё же недостаточно сосредоточивалась на аксиогенной, семантической природе коммуникационных процессов и явлений в сфере культуры. За исключением известных работ А. Моля, У. Эко, Н. Лумана и ещё более ранних трудов Ч. Морриса коммуникация рассматривалась лишь как некий канал передачи информации и оценивалась по объёму информационных сообщений, пропускаемых по данному каналу, и скорости передачи этих сообщений без какой-либо оценки их содержания. Этот взгляд на бессодержательность коммуникации, а следовательно, и игнорирование её ценностных аспектов утвердился во многом благодаря математической теории информации К. Шеннона – У. Уивера с её исключительно статистическим, количественным подходом. С формированием наук коммуникационного цикла в социокультурной сфере возникла объективная необходимость исследования содержательных, ценностных аспектов коммуникационных сообщений. Возникают концепции Г. Лассуэла, П. Лазарфельда, Г. М. Маклюэна и других ученых. Но и в этих концепциях исследователи не рассматривали именно ценностную, аксиогенную природу коммуникации, т. е. природу, порождающую ценности или «анти-ценности». Пристальное внимание к семантической, смысловой стороне коммуникации возникает в рамках социокультурной парадигмы, связанной на Западе с работами К. Леви-Стросса, Э. Лича, Н. Лумана, Ю. Хабермаса, К. Ясперса и ряда других, а в отечественной науке – с исследованиями М. М. Бахтина, В. Библера, М. С. Кагана, Ю. М. Лотмана, А. В. Соколова.

Отличительные особенности социокультурной коммуникации заключаются в самом ее объекте, взаимодействии с которым является осмысленным сообщением, а совершается это взаимодействие в социальной среде, т. е. в социальном времени и пространстве. Именно осмысленность сообщения, т. е. его ценностность, важна для социокультурной коммуникации, поскольку смысл несёт всегда в себе ценность, а следовательно, социокультурная коммуникация как феномен культуры нуждается в исследовании её аксиогенной природы. Это позволяет посмотреть на проблемы коммуникации не только с позиции научного знания, но увидеть в коммуникационных явлениях и процессах глубокий онтологический, бытийный смысл, основу мироздания, общества и культуры. Именно информационно-аксиологический подход к изучению феномена коммуникации и помогает наиболее полно решить эту задачу [5]. Разработанный нами *информационно-аксиологический анализ* как теоретико-праксеологическая основа исследования формирования и функцио-

нирования социокультурной коммуникационной системы современной культуры позволяет:

1) теоретически обосновать и выдвинуть принципиально новую концепцию аксиологической коммуникологии, состоящую в рассмотрении информационно-коммуникационных процессов как основы формирования информационно-аксиогенного пространства современной культуры и исследования социокультурной коммуникации как информационно-аксиогенного феномена в контексте современной культуры;

2) определить основные информационно-ценностные характеристики социокультурной коммуникации в современной культуре;

3) выявить социально-интеграционные и информационно-аксиогенные функции социокультурной коммуникации в современной сфере культуры, включающие аксиологически-ориентирующую, консолидирующую, интериоризирующую, инкультурирующую функции.

Междисциплинарный, многоаспектный, системный анализ феномена социокультурной коммуникации как объекта культурологии на основе предлагаемого принципиально нового информационно-аксиологического подхода и анализа информационно-коммуникационных процессов и явлений в пространстве современной российской культуры предоставляет новые исследовательские и практические возможности.

Культура и процессы человеческого взаимодействия коммуникативны по самой своей природе. Возникновение новых способов коммуникации обусловлено потребностями развития общества, новыми формами творчества и жизнедеятельности человека, создающимися на этой основе. Все это выступает причиной динамики содержания культуры, перехода к иной системе ценностей. Эти трансформации вызывают к жизни иные потребности в социальном и межличностном взаимодействии и тем самым влекут за собой формирование, развитие и смену способов, форм и содержательных аспектов коммуникации в современной культуре.

Один из ранних исследователей проблемы коммуникации в культуре Э. Сепир отмечает, что «любой культурный стереотип и любой единичный акт социального поведения эксплицитно или имплицитно включают коммуникацию в качестве составной части» [16, с. 210]. Близкие суждения высказывает американский эпистемолог Дж. Шира, считающий, что культура не может существовать без неких средств передачи мыслей, и таким связующим звеном является коммуникация. «...Коммуникация связывает культуру в единое целое» [15, с. 64]. Ю. М. Лотман, отмечая коммуникативную природу культуры, подчеркивал, что «культура имеет, во-первых, коммуникационную, во-вторых, символическую природу...» [7, с. 6]. Н. Луман утверждал, что коммуникация удваивает реальность, создает два ее варианта – вариант «да» и вариант «нет» – и тем самым принуждает к селекции, что ценности вносятся в коммуникацию посредством импликаций [9].

Сам принцип формирования культуры невозможен вне коммуникации, а значит, и вне социально-коммуникативной деятельности, под которой нами понимается деятельность по освоению и передаче культурных ценностей в хронотопной (пространственно-временной) системе координат. Следовательно, социально-коммуникативная деятельность может быть определена так же, как креативная, когнитивная и трансляционная сторона прямого и опосредованного взаимодействия людей с текстами культуры в социальном пространстве и времени. Объекты и артефакты культуры, выраженные в семантико-семиотической форме, и есть тексты культуры, с которыми в том или ином плане взаимодействуют различные индивиды и социальные группы.

Коммуникация, в отличие от привычных представлений и большинства научных дефиниций, – не просто канал обмена информацией или акт общения, а сложная полиструктурная и полифункциональная система, состоящая из ряда обязательных подсистем. Составляющие коммуникационной системы являются аксиогенными, т. е. порождающими ценности или «анти-ценности». Коммуникация представляет собой аксиогенную, антропную, биологическую, физическую, техническую или иную искусственную систему на разных уровнях организации и развития материи, то есть систему атрибутивного уровня для обмена самой разнообразной информацией.

Феноменальную сторону коммуникации характеризуют информационные процессы, причём имеющие амбивалентный характер, т. е. определяющие содержание и внутреннего, и внешнего мира. Внутренняя коммуникация обуславливает творческие связи и порождение «ценностей-образов» как результат связи явлений и актов природы, человека, культуры и общества. Приращение и обогащение культуры на основе информационно-коммуникационного обмена – это познание, преобразование и оповещение мира о новых культурных ценностях, артефактах и текстах культуры, что делает коммуникации в их внутреннем и внешнем проявлении совершенно необходимыми для формирования и развития современной картины мира культуры.

Термин «информация» прочно вошел в самые различные отрасли современной науки и техники, в повседневную жизнь и настолько устоялся, что стал обыденным и даже тривиальным. Однако точное его определение по-прежнему остается одной из сложнейших проблем. Сегодня, пожалуй, трудно назвать понятие, которое было бы столь неопределенным в современной науке, как «информация». Несмотря на многочисленные попытки ученых разных специальностей, до сих пор не выработано единой общепризнанной дефиниции этой фундаментальной категории. Это особенно убедительно и аргументированно обосновано в фундаментальной и как всегда несколько парадоксальной работе А. В. Соколова с соответствующим названием «Философия информации: профессионально-мировоззренческое учебное пособие» [18]. Причина

кроется, вероятно, именно в фундаментальности, многоаспектности, полимодальности, полиструктурности и полифункциональности самого феномена информации. Хотя информация и приобрела статус общенаучной категории, каждая наука стремится дать ей своё профильное определение, и в этом заключается, на мой взгляд, основная методологическая трудность и ошибка подобных подходов.

В повседневной жизни информация означает сообщение, сведения о чем-либо. Философы и физики рассматривают информацию в одном ряду с такими категориями, как материя, пространство, время и энергия. Информация с этих позиций – это атрибутивное свойство материи, свойство отражения разнообразия в любых объектах и процессах живой и неживой природы.

Для культурологов, прежде всего, важны аксиогенные свойства информации, т. е. связанные с её ценностью и полезностью. Информация и информационные процессы, как уже было отмечено, пронизывают всю природу, деятельность человека и общества в целом. Степень освоения и использования социальной информации различна. Научная, политическая, экономическая, правовая, эстетическая, технологическая и другие виды информации, относящиеся к разным целевым или профессиональным социальным группам, рассеивается, стареет, усваивается, используется и распространяется по-разному. И здесь встает вопрос о ценности социальной информации.

«Информация есть информация, а не материя и не энергия...», – так несколько иронично и парадоксально писал Н. Винер в 1948 г. [2, с. 201]. Впоследствии в работе «Кибернетика и общество» он дал более развернутое и научное определение: «Информация – это обозначение содержания, полученного из внешнего мира в процессе нашего приспособления к нему и приспособления к нему наших чувств» [3, с. 19], не очень-то приблизив нас к ускользающей сути этого до сих пор неясного понятия. Так что же такое информация? Не берусь ответить на этот ставший уже почти вечным вопрос и отсылаю к уже названной ранее книге А. В. Соколова «Философия информации», хотя и в ней, разумеется, нет однозначного ответа. Важно нам только утвердиться в том, что это некая аксиогенная сущность, способная в процессе коммуницирования порождать культурные ценности или уже обладающая ценностью. Ещё надо условиться, что под социальной информацией понимается не общенаучная категория, не научная абстракция, а так называемое «информационное сообщение», т. е. некий смысл, содержание, логически структурированные сведения о каком-либо предмете или явлении реальной действительности, закрепленные на материальных носителях любой физической природы. Это позволяет говорить о тезаурусах отдельных индивидов, различных социальных групп и общества в целом, о возможности хранить, накапливать, осваивать и транслировать в социальном времени и пространстве информационные ресурсы.

Информация с позиций достаточно авторитетной атрибутивистской концепции (Б. В. Бирюков, А. Д. Урсул) есть неотъемлемое, атрибутивное свойство материи. Составляя основное содержание коммуникации, информация неотделима от неё и, следовательно, выступает как некий атрибут коммуникации, обладая фундаментальным свойством – ценностью. Следовательно, не только информация, но и коммуникация всегда аксиогенна. Вместе с тем коммуникационная система, поскольку она аксиогенна и информационна, то несомненно и культурогенна как система, порождающая культурные ценности и «анти-ценности», осваивающая, определяющая, отбирающая и транслирующая их в обществе. Коммуникационная система с этих позиций – это социокультурная система.

Культура в ценностном аспекте рассматривается как своеобразный социальный механизм, который выявляет, систематизирует, упорядочивает, адресует, воспроизводит, сохраняет, защищает, развивает и передает ценности в обществе. Вероятно, более удачным и точным будет обозначение и понимание культуры не как социального механизма, а как социальной системы. В остальном же с этим можно согласиться, особенно в том, что культурные ценности должны передаваться, транслироваться в обществе, а для этого нужна система социокультурных коммуникаций, которая складывается в современном обществе.

Социально-коммуникативная деятельность, как уже отмечалось, – это деятельность по созданию, освоению, передаче культурных ценностей в хронотопной системе координат. Таким образом, можно сказать: коммуникация в сфере культуры всегда ценностно ориентирована, хотя сама культура – не аксиологический феномен. Подтверждением этой мысли представляются глубокие суждения об оценочном понимании культуры Э. В. Соколова, который прямо заявлял, что следует отвергнуть категорическое деление человеческих поступков на «культурные» и «некультурные» и, что особенно важно, отождествление культуры исключительно с ценностями. Исходя из этого – не все, созданное человеком – ценности [19]. В то же время необходимо отметить, что все явления культуры становятся и должны быть объектом социально-культурной деятельности и информационно-аксиологического анализа, ибо силовое поле коммуникации распространяется не только на природный и социальный мир, но и на мир культуры как особый мир, создавая своими средствами его неповторимую информационно-коммуникационную аксиогенную картину.

#### Список литературы

1. Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990.
2. Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. – М.: Наука, 1968.
3. Винер Н. Кибернетика и общество. – М.: Прогресс, 1958.
4. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М.: Наука, 1958.

5. Грачев В. И. Коммуникации – Ценности – Культура (опыт информационно-аксиологического анализа): моногр. – СПб.: Астерион, 2006.
6. Ерасов Б. С. Социальная культурология: в 2 ч. – СПб.: Аспект Пресс, 1994.
7. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. – М., 1992.
8. Лукьянов В. Г. Ценности и картина мира личности // Актуальные проблемы гуманитарной культуры: учен. зап. фак-та культуры. Вып. 1. – СПб.: СПбГУП, 1999. – С. 77–79.
9. Луман Н. Что такое коммуникация // Социологический журнал. – 1995. – № 3. – С. 9–17.
10. Моль А. Социодинамика культуры. – М.: Прогресс, 1973.
11. Маслобоева О.Д. Теоретико-методологический потенциал российского органицизма и космизма в контексте современной научной картины мира // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. Науч. журн. Сер. Философия. – СПб., 2011. – № 4. – Т.2. – С. 255–262.
12. Орлова Э. А. Введение в социальную и культурную антропологию. – М.: Изд-во МГИК, 1994.
13. Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. – М.: Радуга, 1991.
14. Основы теории коммуникации: учеб. / под ред. М. А. Василика. – М.: Гардарики, 2003.
15. Руднев В.П. Словарь культуры XX века. – М.: Аграф, 1997.
16. Сепир Э. Избранные произведения по языкознанию. – М.: Прогресс, 1993.
17. Соколов А.В. Феномен социально-культурной деятельности. – СПб.: СПбГУП, 2003.
18. Соколов А. В. Философия информации: профессионально-мировоззренческое учебное пособие. – СПб.: СПбГУКИ, 2010.
19. Соколов Э. В. Понятие, сущность и основные функции культуры. – Л.: ЛГИК, 1989.
20. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993.
21. Шира Д. Введение в библиотековедение. – М.: Прогресс, 1975.
22. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: Петрополис, 1998.
23. Craig, Robert T. Communication Theory as a Field. Communication Theory. // A Journal of the International Communication Association. – 1999. – V. 9. – P. 119–161.

УДК [111.12+37]:316.454.5

*Д. Ю. Дорофеев, М. Ю. Арзуманян*

### **Антропологический и образовательный потенциал современных коммуникаций\***

В статье исследованы актуальные проблемы современных коммуникаций и их влияния на философско-антропологическое понимание человека и перспективы в сфере образования. Большое внимание уделяется герменевтике виртуальной коммуникации в сравнении с устной и письменной (особенно в контексте интерсубъективных отношений) и их практическому использованию в современных образовательных практиках.

The article is devoted to current issues of modern communications and their influence on understanding man as a human being from standpoints of philosophy and anthropology, as well as their educational potential. Substantial attention is paid to the hermeneutics of virtual communication vs its oral and written forms in the (inter)subjectivity context; also the authors analyze its practical use as applied to education.

**Ключевые слова:** человек и коммуникации, антропология современных коммуникаций, образование, философские проблемы коммуникаций, информационно-коммуникативное общество, Интернет.

**Key words:** human beings and communication, anthropology of modern communication and education, philosophical communication issues, information society. Web 2.0., Internet, collaboration, communication.

Историю европейской цивилизации можно рассматривать как череду открытий, утверждение и распространение которых меняет ее ход, а вместе с этим – бытие и сознание человека. Естественно, эта связь может быть не сразу очевидна, но, например, кто сможет сказать сейчас, что изобретение колеса не изменило повседневное бытие человека? Учитывая интерсубъективный характер человеческого существования, показывающий неразрывную соотнесенность Я и Другого, особенно значимыми для нас предстают открытия, в корне изменившие способ коммуникативной практики. Ведь хайдеггеровское «со-бытие», знаменитое *Mitsein*, для нас значимо не только как признание онтологического и экзистенциального статуса этой соотнесенности, но и как призыв обратиться к *философско-антропологической герменевтике конкретных форм*

---

© Дорофеев Д. Ю., Арзуманян М. Ю., 2012

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках развития проекта №12-33-01025 а1 «Современные коммуникации как способ трансформации человека и гуманитарного знания».

*коммуникаций*. Антропология и коммуникации *взаимно* определяют друг друга. Так, устное слово в Древней Греции было не только основным способом общения, жизни и самосознания эллина, но и само фундировало определенным образом его бытие; книгопечатание не только представляло новые возможности для самовыражения, но своим приходом закладывало основы для широкого распространения интровертивного самоотношения, проявившегося в настоящем культурном буме дневников, автобиографий, воспоминаний в XVI–XVIII вв.; радио и телевидение в начале XX в. не только открыли эру «средств массовой информации», но и сформировали целый человеческий архетип массового сознания.

Мы хотим подчеркнуть эту связь на примере современных коммуникаций, связанных с интернет-технологиями. Такой подход вызван не только откликом на «зов окружающей реальности», но и стремлением максимально актуализировать проблематику современной философии, раскрывая фундаментальное общепhilософское и особенно философско-антропологическое значение коммуникаций. А поскольку сегодня Интернет все больше берет на себя образовательные функции, перенимая их у письменной книги, то нам кажется важным включить в предстоящее обсуждение и этот аспект. Поэтому мы постараемся объединить в дальнейшем фундаментально-теоретическую составляющую проблемы с более практической, даже прикладной, т. е. философско-антропологическое видение современных коммуникаций – с рассмотрением их образовательных возможностей и форм в нашем мире.

## 1

Современное понимание человека уже невозможно без понимания антропологического сдвига, который произвел Интернет в сфере человеческих коммуникаций. Последний антропологический поворот, символами которого могут служить Маркс, Ницше и Фрейд, вошел в свою виртуальную фазу, «иконами» которой предстают Стив Джобс, Марк Цукерберг и ПК (персональный компьютер с быстрым выходом в мировую сеть). На наших глазах человек становится другим. Каким? Ответ на этот вопрос еще скрыт в тумане, хотя некоторые его очертания уже обозначаются. Поэтому нам так важно постараться выявить основные характеристики такой антропологической трансформации.

Интернет в целом и монитор компьютера в частности призваны быть медиумом, посредником общения, по крайней мере, сейчас это признается одной из наиболее действенных их функций. Но действительно ли здесь происходит личностное общение? И не происходит ли в наши дни трансформация самого принципа, самого смысла общения? Традиционные коммуникационные практики позволяли раскрыть и выразить свою личностную идентичность. Так, устная коммуникация, помимо вербальной составляющей, включает в себя соматическую (жесты, взо-

ры, интонации, положение тела, одежда), без которой немислимо понимание значения произносимого и которая даже подчас играет в его формировании большую роль, чем непосредственно слова, прежде всего, в полагании коннотаций слов и предложений. Письменная коммуникация, развитие которой приходится на позднюю Античность, продолжается в культе Священной книги, Библии, в Средневековье и находит свое полное воплощение в феномене книгопечатания, способствует, например, в частном письме или читаемой в одиночестве книге развитию рефлексии, самосознания, искусства интерпретации. Таким образом, каждая новая коммуникативная практика полагает соответствующий ей антропологический архетип, чье утверждение может растягиваться на века (как это было, например, с распространением письменности и письменной книги).

В наше быстрое время такое утверждение происходит намного быстрее, на глазах одного-двух поколений, и виртуальная коммуникация не столько «оптимизирует» и «активизирует» возможности классического общения, сколько формирует новую «идею человека» (которую необходимо добавить к известному списку пяти идей человека Шелера). Наивно думать, что в этих условиях продолжает существовать традиционное человеческое общение, которое только добавило новую, виртуальную форму своего осуществления: само общение предстает виртуальным, само бытие человека виртуализируется в сплошных коммуникативных сетях. Это означает, что сам человек незаметно превращается из субъекта общения в *медиум коммуникации* [5]. В этой связи вспоминаются пророческие слова Жана Бодрийара, в полной мере характеризующие отношения человека и компьютера:

«Мир, возникающий в качестве аппарата обеспечения существования, принуждает все служить ему. Человек как будто растворяется в том, что должно быть лишь средством, а не целью, не говоря уже о смысле» [1, с. 81].

Мы живем в «обществе потребления», но уже потребления не столько товаров и услуг, сколько информации, которая, будучи созданной электронными возможностями коммуникации, и представляет эти товары, услуги, мир в целом определенным образом. И на вопрос, кто от кого зависит – человек от компьютера или компьютер от человека – уже не может быть дан однозначный ответ.

Власть монитора компьютера, которую создал сам человек, приводит к тому, что он же становится частью или даже инструментом этой власти. Как пишет современный петербургский философ Б. В. Марков, новые медиа и, прежде всего, компьютер и Интернет (а они – две нераздельные части произошедшей коммуникативной революции) опираются на аудиовизуальные формы коммуникации, воздействующие посредством механизмов магнетического гипноза [8, с. 432–433]. В этом, как ни

парадоксально, современный человек возвращается к практикам intersубъективных отношений первобытного общества, в котором дорефлективный и тактильно-конкретный характер восприятия являлся основным. Еще Маклюэн заметил, что «чем глубже мы погружаемся в низшие слои дописьменного сознания, тем чаще сталкиваемся с наиболее продвинутыми и утонченными идеями искусства и науки» [6, с. 61]. Если фонетическое письмо, по мысли канадского исследователя, привело к актуализации зрения и как следствие к развитию таких характеристик человека, как свобода, рефлексия, самосознание, то аудиовизуальные составляющие современных коммуникативных практик полагают новую, неизвестную ранее чувственность, хотя подчас удивляющую аналогиями с чувственностью человека первобытного сознания. Коммуникация вообще очень тесно соприкасается с магическим началом. Так, магия природы сменилась в ходе исторического развития магией устного слова, та оказалась заменена магией слова письменного, которое в свою очередь сменилось магией экрана (сначала телевизора, затем компьютера).

Дорефлективный антропоморфизм мифа сменяется на виртуальный антропоморфизм компьютера. Свою способность к личностным и не только коммуникациям человек передает компьютеру, который становится в прямом смысле его «жизненным миром». Компьютер, выступая универсальным помощником с многочисленными функциями в самых разных сферах (общения, познания, образования и т. д.), тем самым приводит к нивелированию способностей самого человека к общению, познанию, самообразованию. Память самого человека сегодня уже не так актуальна, как размер памяти используемого им компьютера. В итоге само общение сводится к присутствию в совместных чатах или социальных сетях, а познание и образование – к переработанной, неотрефлексированной и даже незапомненной информации, передаваемой в лучшем случае памяти персонального iPhone или iPad.

Современная коммуникационная система предлагает, с одной стороны, безадресное общение, когда информация «выбрасывается» в открытый доступ общего виртуального пространства (которое на самом деле не такое уж и открытое, внутри него есть множество скрытых дифференциаций и уровней доступа), но, с другой стороны, позволяет установить новые коммуникационные связи, минуя пространственные, социальные, возрастные и иные ограничения (что подчас приводит к «идентификационному кризису», когда участники виртуального общения лишены идентификационного остова, каким раньше, например, было личное имя или пол). Возьмем в качестве примера блоги. Они пишутся для всех заинтересованных, не имея конкретного адресата, но при этом каждый может отреагировать на последний тег автора и даже вступить с ним в заочный диалог (могущий перерасти и в личное знакомство и даже в создание семьи, как это бывает на сайтах знакомств). Таким образом, преодоление пространственных и идентификационных границ приводит

к тому, что общение ведется между анонимными игроками на виртуальном поле. Устранение фактора пространственной – а между Я и Другим, если они претендуют на сохранение своей суверенной личности, всегда должно быть расстояние – и личностной идентификации приводит к появлению глобальной безличной неопределенности. Там, где нет границ, Я постепенно заменяет свою телесную уникальность стандартной анонимно-коллективной виртуальной формой. Ник никогда не заменит личное имя, но теперь можно представить ситуацию, когда человек обходится одними никами, множественными и произвольно меняющимися. В ходе интернет-диалога говорящий и слушающий равноправны, взаимодополнительны и даже взаимозависимы. Более того, здесь уже и неясно, кто с кем коммуницирует: ведь лицо, голос, даже пол – т. е. важнейшие формы идентификации – поддаются моделированию, что влияет на складывание человека без тела или, пользуясь терминами известных современных философов Ж. Делеза и Ф. Гваттари, «тела без органов», виртуального тела.

Что касается временного основания коммуникации, то последствия здесь не менее значительны. Возьмем в качестве примера электронное письмо. Конечно, все мы хотим отправлять и получать сообщения как можно быстрее. Но электронное сообщение – уже не то же самое, что традиционное письмо. То, что максимально быстро отправляется и получается, максимально быстро, т. е. с минимумом ответственности к языку (что сейчас выражается в допустимости небрежного, а подчас и неграмотного написания электронных писем даже грамотными людьми – ведь важна прежде всего скорость ответа, так как нужно успеть ответить на огромное количество ежедневно приходящих писем), и создается. Такое письмо становится средством передачи информации, но уже никак не способом развития внутреннего самосознания. Перед нами парадоксальная ситуация: улучшились условия для коммуникаций, но ухудшилось качество содержания того, что можно сообщить. Письмо все больше выполняет практические, прагматические, экономические функции, служа для передачи информации, не способствуя личностному диалогу и самовыражению (что как раз было одним из смыслов традиционной переписки личного характера). Опять-таки увеличение скорости написания и ответа снижает «качество» этого письма. Человек уже не обдумывает и не осмысляет тщательно полученное сообщение, соответственно, не тратит времени на выстраивание своей собственной уникальной позиции. Преимущество скорости превращается в недостаток: «Вопросы, ответы, комментарии идут синхронно, и тут не остается времени для формирования собственного мнения» [7, с. 472]; здесь не предполагается паузы, временной дистанции, позволяющей занять позицию углубленного самозерцания и самосознания. Поэтому ситуация, описанная в известном романе Я. Вишневского «Одиночество в сети», когда влюбленные писали друг другу практически on-line большие письма с глубокой рефлексии-

ей своих чувств, переживаний, оценок, мыслей, скорее всего, является художественной идеализацией. Наоборот, электронные письма способствуют унификации и обезличиванию языка, общения и, следовательно, самого человека, который может отучиться использовать практики множества «языковых игр» (Л. Витгенштейн), т. е. потерять способность говорить на разных языках (с семьей и близкими людьми на одном, на работе – на другом, в магазине – на третьем, с Богом – на четвертом и т. д.).

Все сказанное выше не является выражением огульного неприятия современных коммуникаций с ценностных позиций коммуникаций традиционных. Но нам кажется важным заострить внимание на данной ситуации с целью выявления проблемных мест. В наше время необходимо осуществленное на строгой научной основе критическое осознание быстро происходящих процессов глобальных коммуникативных изменений для принятия обоснованных решений в отношении вопросов образования и развития личности. Инновации в сфере получения и использования информации несут в себе как положительные, так и отрицательные стороны в процессе формирования и развития человеческой личности, следовательно, четкий анализ этого влияния на современного человека, особенно в сфере образования, крайне актуален в ближайшей перспективе. Хочется надеяться, что современные высокотехнологичные средства коммуникации и образования смогут не затушевывать, а помогать развивать личностные возможности человека. Но для этого необходимо понимание того, что образование, т. е. процесс создания человеком своего образа, не может осуществляться без приоритетного по своей значимости непосредственного живого общения с другим человеком (другом, учителем, коллегой), которое не может быть редуцировано к общению виртуальному, хотя может и должно продуктивно использовать его технические возможности.

## 2

Во второй части нашей статьи рассмотрены современные коммуникации в контексте образования (среднего и высшего). Образовательный потенциал современных коммуникаций (форм, методов и средств их осуществления) крайне высок, но вернее обозначить вопрос иначе, не «что современные коммуникации дают для образования?», а «что есть образование в современном мире коммуникаций?».

Возникают новые задачи, и решать их надо по-новому. Проблематизируется и то, что раньше приносило пользу: например, «узкая специализация» и соответствующие принципы образования, сформированные для индустриального общества.

Для решения глобальных задач требуется «планетарное мышление» и междисциплинарный подход. Согласно работам Д. Гараедаги [2, с. 32–41] в наше время происходит двойной концептуальный сдвиг:

- меняется природа организации от биологической модели к социокультурной;
- происходит поворот в обретении знаний и научном мышлении от аналитического к целостному, холистическому.

На этапе получения среднего и высшего образования не так актуально передать конкретную информацию, как научить ее находить, а самое главное – научить тому, зачем эта информация нужна и что необходимо искать. Информация как таковая становится вторичной, на первое место выходят вопросы управления информацией (метазнания и метанавыки), знаниями и компетенциями, а также постановки целей, наличия оптимальных средств их достижения, выбора соответствующего метода и т. д.

Следует отметить, что современная информационная открытость и насыщенность действительно открывает широкие возможности, в том числе и в образовательных целях, но очень мало людей могут сегодня ими воспользоваться. Причина в том, что для этого нужно обладать определенным «уровнем зрелости» с соответствующим набором навыков, знаний и умений, которым не учит современное государственное российское образование. Важна высокая мотивация, организация, системность и пр. Гораздо проще сейчас потеряться в пучине информационных волн, чем научиться извлекать из них пользу. Нельзя забывать, что пользователю необходимо выработать, воспитать в себе способность понимать, интерпретировать, критически оценивать информацию, что является важнейшим условием продуктивности самообразовательного процесса.

Наблюдается ряд проблем, связанных с поиском информации: в огромных и нарастающих объемах неструктурированной информации становится все сложнее найти то, что нужно. Значительными бывают искажения исходной информации за счет тиражирования. Высока зависимость от поисковых систем. Поиск не является «объективным», его результаты привязаны к «контексту дня», например, если поисковый запрос совпадает с названием популярного фильма или телепередачи, то результаты будут релевантны именно этому фильму/передаче.

Ввиду произошедших сдвигов [9, с. 460] наметился переход от жесткой преподавательско-центрической модели обучения, долгое время превалявавшей в национальных системах образования многих стран, особенно на постсоветском пространстве, к ученическо-центрической, когда обучаемый из пассивного участника образовательного процесса становится его активным игроком. То же самое происходит во многих других областях жизнедеятельности.

Хорошая ориентация и высокая социальная ответственность индивида крайне важна в связи с негативным потенциалом современных технологий. Глобальные сети, Интернет, сотовые телефоны – электронная

паутина мирового информационного пространства – наряду с очевидным информационным и коммуникативным прогрессом являются мощным инструментом ведения информационных войн и разнообразных воздействий на человека. Наблюдается широкое использование технологий манипулирования.

Заметной проблемой становится и то, что сегодня высоко ценятся «поверхностные», «практические» знания и навыки. Снижается мотивация и интерес вкладываться в фундаментальное систематическое образование как со стороны обучающихся, так и со стороны образовательных институтов, да и в целом со стороны государства. Это также связано с ускорением и желанием иметь «все и сразу», которое, в свою очередь, продиктовано идеологией общества потребления, снижением социальной, гражданской ответственности, нестабильностью и отсутствием вразумительной государственной политики по этим вопросам. Смещение в сторону «поверхностных» знаний, имеющих понятную прикладную полезность, является одной из серьезных проблем современного общества, так как ведет к утрате важнейших фундаментальных знаний, необходимых для инновационных прорывов и решения сложных проблем на глубоком уровне. При этом преподавать фундаментальные вещи в старой манере сегодня невозможно. Молодые поколения не в состоянии (за редким исключением) воспринимать абстрактные беседы, потому что абстрактное, аналитическое мышление сегодня вытесняется и заменяется образным. По мнению В. Флюссера [10, с. 66–75], сейчас вновь начинается период, когда мышление и коммуникации становятся образными (мультимедиа) в противовес текстам, которые требуют более аналитического и абстрактного мышления.

Классическое образование «прошлого века» во многих своих проявлениях посвящено получению *знаний о предметах* (сведений), а не *знаний собственно предмета*. Знание в первом лице или «я-знание» – это знание индивидуума. Но есть еще и «мы-знание», или знание во втором лице, возникающее в результате полисубъектного диалога, например, преподавателя и студентов, студентов и студентов, преподавателей и преподавателей. Развиваемая М. Бахтиным в фундаментально-философском и историко-культурном аспектах идея диалога воплотилась сегодня в принципе интерактивности, распространяющемся, как показали новации М. Павича, даже на художественное творчество. «Мы-перспектива» является крайне важной сегодня ввиду и субъективизирующегося мира, и возрастания роли взаимодействия и коммуникации.

Переходя к вопросам коммуникации и образования, следует выразить основной тезис: проблема адаптации человека в быстроменяющемся мире, потерянности и сила постоянного информационного воздействия приводит к высокой сложности самоопределения и целенаправленного развития. Сегодня современные возможности образования и самообразования (в том числе и коммуникационные) могут быть в полной мере ис-

пользованы лишь на определенном «уровне зрелости индивида». Авторам представляется целесообразным ввести понятие «education capability maturity model»<sup>1</sup>, т. е. «уровень готовности к обучению». Чем выше уровень, тем выше способность к самоорганизации, постановке целей и усвоению информации через дистанционные средства. Для «коммуникативного обучения», для обретения «мы-знания» через поли-субъектные диалоги тоже необходимо иметь определенный уровень зрелости, как, впрочем, и для всех субъектно-ориентированных подходов. Например, субъектно-ориентированное управление бизнес-процессами (S-BPM) за последние несколько лет обрело значительную популярность и применение в Японии и Германии, что стало возможным благодаря высокой культуре и ответственности сотрудников, способных и желающих самостоятельно совершенствовать свою деятельность. В России пока о таких прецедентах неизвестно. То же самое верно и для Википедии. То есть эмерджентные свойства появляются тогда, когда взаимодействующие субъекты (люди) обладают достаточным «уровнем зрелости».

На начальном уровне необходимо давать «базис для развития», но иначе, чем прежде. Принципы получения знаний меняются вслед за необходимостью решать новые задачи (неиндустриального общества) в новых условиях. Актуальной становится междисциплинарность, информационное взаимодействие, умение работать в коллективах. По мнению авторов, в создании такого «базиса» роль межличностного общения (воспитание, системное мышление и пр.) не снизилась, а увеличилась. Необходимость высокой культурной, социальной, экономической и политической грамотности связана также и с тем, что сегодня каждый человек является субъектом (действующим агентом) культуры, социума, экономики и политики.

Говоря о закладке набора базовых знаний, следует отметить необходимость формирования нового пласта чувств, знаний и навыков в области «компьютерной этики и культуры». Вслед за принципом Web 2.0., который сейчас является ключевым в развитии Интернета, социальных сетей, wiki и пр., все становится по-новому субъективным, и сам принцип авторства, достоверности подвергается трансформации [3, с. 44–45]. Технологии «второго веба» стали основным катализатором изменений в способах взаимодействия.

---

<sup>1</sup> Понятие «Модели зрелости» (maturity model) используется в различных областях. Так, например, СММ (capability maturity model) успешно используется в области автоматизации бизнес-процессов. Есть схожая модель и для дистанционного обучения: **E-learning Maturity Model** (eMM), с помощью которой предлагается определять зрелость процессов в организациях для достижения наибольшего эффекта от применения дистанционного обучения. Education capability maturity model, предлагаемое авторами понятие, означает метод, нацеленный на оценку не процессов, а человека, его знаний, навыков и готовности обучаться / самосовершенствоваться тем или иным способом.

Итак, значительные концептуальные изменения в сфере современных коммуникаций требуют переосмысления антропологических, образовательных и педагогических практик. Способы получения (обретения) знаний и навыков смещаются от монологов к диалогам. Возрастает роль и значение коммуникации и взаимодействия субъектов. Готовить молодых людей к будущему нельзя старыми методами. Требуется на новый уровень поставить значимость индивидуального общения и педагогического воспитания на начальных периодах (закладка «базиса» и «meta skills») и использование дистанционных средств и информационных технологий для повышения мобильности, индивидуализации и коммуникативности на последующих уровнях. В этом вопросе фундаментальная философская антропология и прикладные образовательные технологии должны объединить свои усилия и имеющийся потенциал в совместном, критическом и продуктивном диалоге. От результата такого диалога напрямую зависит, *кто* будет жить в нашем мире и *каким* будет этот мир.

#### Список литературы

1. Бодрийяр Ж. Карл Ясперс. Призрак толпы. – М.: Алгоритм, 2008.
2. Гараедаги Д. Системное мышление: Как управлять хаосом и сложными процессами / пер. с англ. – Минск: Гревцов Букс, 2011.
3. Дорофеев Д. Ю. Арзумян М. Ю. Античные пиры и социальные сети как пространства устной и online коммуникации // Вестн. ГФ СПбГУТ. – СПб. – 2010. – № 6.
4. Лейбин В.М. Глобалистика. Информатизация. Системные исследования: в 2 т. Т. 2. – М.: ЛЕНАНД, 2008.
5. Луман Н. Медиа коммуникации. – М., 2005.
6. Маклюэн М. Галактика Гутенберга. – М., 2004.
7. Марков Б.В. Знаки бытия. – СПб., 2001.
8. Марков Б.В. Люди и знаки. – СПб., 2011.
9. Горошко Е. И. «Образование 2.0 – это будущее отечественного образования? Попытка теоретической рефлексии. Ч. 1». URL: [http://ifets.ieee.org/russian/depository/v12\\_i2/pdf/12.pdf](http://ifets.ieee.org/russian/depository/v12_i2/pdf/12.pdf). Дата обращения: 01.10.2012.
10. Флюссер В. За философию фотографии / пер. с нем. Г. Хайдаровой. – СПб.: СПбГУ, 2008.

---

## СОВРЕМЕННОЕ ИСКУССТВО И ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ РЫНОК

УДК 72.01

*И. И. Толстикова*

### **Контаминация культурных смыслов в архитектуре XX века**

В статье рассматриваются тенденции развития архитектуры XX века в свете общественных и философских взглядов. Особенное внимание уделяется истории поиска гармоничного единства функции, конструкции и формы.

The article considers the development trends of architecture of the XX century from the standpoint of society and architectural views. Particular attention is paid to the trench-raid of the harmonious unanimity of function, construction and shape.

**Ключевые слова:** философия, архитектура, коэволюция общества и архитектуры, модернизм, функция, конструкция, форма.

**Key words:** philosophy, architecture, coevolution of society and architecture, modernism, function, construction, shape.

В каждый период своего исторического существования культура создает организованные архитектурные пространства, которые транслируют актуальные модели жизнеустройства, закрепляют принятые системы философских идей и ценностей. В архитектуре, связанной с различными периодами исторического времени, воплощается вертикальное взаимодействие культур настоящего, прошлого и будущего. Культурные значения, возникшие в конкретных исторических условиях, в результате интерпретации живым языком актуальной культуры наполняются новым смыслом. Как писал М. М. Бахтин, «мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она себе не ставила, мы ищем ответа на эти наши вопросы, чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины» [1, с. 334]. При этом характер диалога с моделями прошлого может варьироваться от утверждения и принятия до полемики, отрицания или инверсии ценностей прошлого, которые в свою очередь являются условной моделью, «отобранной под влиянием ценностных установок настоящего. Мертвые живут той жизнью, которую им дают живые» (А. Франс) [7, с. 319].

Архитектура претендует на особый – архитектурный – взгляд на человеческую деятельность, не сводимый к физическим действиям, перемещениям, социальным процессам, психическому поведению и т. п. Эта архитектурная деятельность является особой проекцией всего спектра общественных деятельностей: она «снимает собой» все реальные орудейные, межличностные и иные действия и представляет их архитектурный срез (присутствующий во всех «натуральных» действиях, поскольку они происходят в архитектурной среде). Эта архитектурная деятельность есть взаимодействие, взаимосвязь, сообщение человека с пространством, она отличается сложностью развития и проявляет себя как в выдающихся творениях художников, так и в массовой архитектуре урбанистического минимума со слабо выраженным художественным эффектом.

Архитектура соединяет в себе результат строительной деятельности и художественного творчества, формирующего среду жизнедеятельности человека по законам красоты; это искусственный утилитарно-художественный мир, противостоящий стихийной среде. Стремясь создать самое высокое здание или самый широкий пролет, архитектура способствует новым научным открытиям и техническому прогрессу в мире. Из всех видов искусств архитектура наиболее близка философии: общей целью и задачей является постижение природы и определение места человека в ней. Но взаимосвязь общего культурного прогресса, философии и архитектуры не всегда так транспарентна, как, к примеру, идеи философии прагматизма и становление Чикагской школы. Например, придуманный миланским архитектором Дж. Понти архитектурный магический реализм может быть соотнесен с метафизическим периодом Дж. Де Кирико и сюрреализмом в целом. Протофункционализм (термин А. В. Иконникова) прагматичности архитекторов имел своим основанием прагматизм Ч. Пирса, У. Джемса, Дж. Дьюи и идеи о новой эстетике главного представителя трансцендентализма Р. У. Эмерсона:

«Архитектура должна выражать свою практическую функцию, так же как вдохновение, ведущее к созданию красоты. Архитектура должна быть крепка и приспособлена к образу жизни человека, как в природе раковина приспособлена к своему обитателю» [16, с. 3].

Козволюция общества и архитектуры проходила во множественности направлений – от этнических национальных видов архитектуры, стилового разнообразия начала промышленного развития, снятого национального начала международного стиля до формирования концепции «устойчивой (экологичной) архитектуры» начала XXI в. [12]. Древнеримский зодчий и теоретик Витрувий сформулировал понятие архитектуры как единой триады: польза, прочность, красота [3, с. 52]. Эта триада вошла в историю и теорию архитектуры и стала основой понятия «архитектура».

При изучении истории архитектуры возникает ощущение плавного потока, прерываемого внезапными резкими остановками, когда вдруг появляется что-то новое и необычное. Это история поиска гармоничного единства функции, конструкции и формы, обозначенного триадой Витрувия. Типы зданий складывались постепенно, определяясь социально-политическим устройством страны, религиозными и идеологическими требованиями, национальными традициями, уровнем развития техники. Архитектура выражает характер эпохи: ее развитие тесно связано с философскими взглядами, эстетическими идеалами, утилитарными и художественными потребностями общества, на нее оказывают влияние социальные факторы. Потребности в функциональных, конструктивных и эстетических особенностях изменялись в ходе исторического процесса и воплощались в архитектурных стилях.

В то же время на формирование новых архитектурных направлений, на новые архитектурные решения влияют как предшествующие стили, так и трактовка языком актуальной культуры метафор архитектурного прошлого. Так, до середины XIX в. технологические и художественные приемы Античности влияли на последовательное развитие европейской архитектуры. Стоечно-балочная конструкция и эстетические приемы эволюционировали, но при этом не изменяли базовые параметры, так как прописные каноны («Строительные уставы», «образцовые проекты») в основном были связаны с техническими ограничениями и требованиями строительных технологий. Понятия идеи (Платон) и формы (Аристотель), создавшие основания теории эстетической преемственности, легли в основу принципов, которые действовали в архитектуре и искусстве с древних времен и были отвергнуты только в начале XX в. для того, чтобы вернуться в конце XX в.:

«Должно было пройти время, чтобы в хартии “Мачу-Пикчу” (1978 г.) появились слова, призывающие к возврату: “Пришло время обратиться к архитекторам с призывом, чтобы они полностью осознали историческое развитие современного движения и перестали тиражировать устаревшие городские пейзажи, образованные монументальными, вертикальными и горизонтальными, матовыми, сверкающими и прозрачными коробками. Новое градостроительство требует непрерывности застройки, а та, в свою очередь, предполагает, что каждое здание является не законченным объектом, а лишь элементом этого континуума и должно быть связано с другими элементами с тем, чтобы его собственный облик стал полным”» [5, с. 98].

Эстетические каноны непрерывно эволюционировали, реализуя взаимосвязь между архитектурой и искусствами и адаптируя строительство к художественным потребностям общества, к идеям и устремлениям людей, воплощающих эти каноны в жизнь.

Архитектура не сводится к вопросу о форме и внешнем виде, которые можно повторить; живая архитектура – это всегда движение впе-

ред, – так рассуждал сто лет назад в своей книге «Архитектура, мистицизм и миф» У. Р. Литаби [17, р. 70–10]. Появление железобетона, строительного каркаса принципиально изменило технологические возможности. Однако художественного осмысления технологий не происходило до 1900-х годов. Настоящий прорыв произошел, когда Ф. Эннебик решил проблему совмещения опор и балок посредством круглых арматурных прутьев, образующих прочное соединение, что позволило создавать масштабную монолитную конструкцию. Вскоре по всей Европе имя Эннебика стало синонимом железобетонной постройки. Вера в прогресс техники как фактора социального и культурного прогресса породила технократические утопии, воплощенные в архитектуре 1920-х годов. Дальнейшая эволюция каркасных железобетонных конструкций привела к усовершенствованию форм и текстуры поверхности, а также к появлению новых типов конструкций, как, например, гиперболические параболоиды ангаров для самолетов по проекту Э. Фрейсине или тонкостенные каркасные конструкции П. Л. Нерви. Главная ценность монолитных каркасных сооружений для архитекторов раннего модернизма заключалась в возможности выносить плиты перекрытия далеко перед колоннами по принципу консоли, что позволяло максимально стеклить фасад.

Стадия зрелости архитектуры XX в. начинается по окончании Первой мировой войны. В это время появляется недоверие к историческому пути общества и культуры, формируется представление о банкротстве европейской цивилизации, которая обнаружила несостоятельность своих устоев. Можно понимать под кризисом культуры и общества накопление неразрешимых противоречий, приводящих к губительным последствиям, а можно рассматривать кризис как необходимую часть исторического процесса, как момент флуктуации ценностей. Последний подход был использован такими выдающимися мыслителями, как Н. Бердяев, Н. Данилевский, Г. Зиммель, К. Маркс, П. Сорокин, А. Тойнби, О. Шпенглер, В. Шубарт и др. При этом оценочное суждение о кризисном состоянии культуры фактически заменяется рассуждением по схеме «кризис – катарсис – воскрешение» (П. Сорокин). То есть обращение к кризису является поводом для создания стратегии выживания и обновления, каждый раз новой и отличной от уже существующих. Национальные культуры Европы вырабатывали новое мироощущение, в котором блага цивилизации оказываются одновременно её кошмаром: то лучшее, что сумело создать общество (модернизация, демократизация, технический и социальный прогресс, образование, улучшение коммуникаций и условий жизни), было нераздельно связано с рождающимся массовым обществом, урбанистическими агломерациями и массовыми психозами. Этически высокоценные вещи (прогресс, благосостояние, демократия и т. п.), обеспечиваемые технологией и перевозносимые за свои гуманные измерения, приносят с собой такие разрушительные силы, которые ранее лю-

ди не знали. Картина мира наступившей эпохи была запечатлена в научном, политическом и философском творчестве нового типа (З. Фрейд, А. Эйнштейн, К. Маркс).

Рождение идеологии архитектуры модернизма – это результат как кризиса мироощущения, так и кризиса формообразования, конфликта между современным конструктивным содержанием зданий и архаичностью их форм, это результат синтеза строительных технологий XIX в., эстетики авангардного искусства и новых социальных идей. Вполне естественно, что этот период стал периодом построения нового архитектурного языка. Однако эти попытки не выдерживают сравнения со следующим периодом, наиболее знаменательным с точки зрения создания идей и воззрений – периодом двадцатых годов.

Так начинается XX век, который представляется как борьба за первенство двух универсальных художественно-композиционных систем – классического ордера и безордерной архитектуры [15, с. 3], борьба «консерватизма» и «модернизма».

«И все стили, появившиеся в XX веке до 80-х годов, лежат в рамках этих двух архитектурных идеологий. Ар-деко, “сталинский соцреализм”, неоклассика, постмодернизм – стили консерватизма. Конструктивизм, рационализм, функционализм, советская архитектура послесталинского периода, хай-тек, деконструктивизм – стили модернизма» [8].

Модернизм – это не просто эстетика; он отрицает идею «стилей» как таковую, предлагая новый образ мышления. В быстро меняющемся современном мире архитектура должна быть связана с механистической культурой, построенной на логике, эффективности и целеустремленности. При этом необходимо отметить, что Ле Корбюзье и В. Татлин, которых принято считать первыми архитекторами-модернистами, изначально были не архитекторами, а художниками, которые начали работать с новой архитектурной формой. В основе индустриальных сооружений русского конструктивизма лежит образ машины. Самая известная конструктивистская работа – «Башня III Интернационала» В. Татлина, которая так и не была построена, – через образ «умной машины» должна была визуально выражать идею времени. В целом, конструктивисты, среди которых выделялась группа К. Малевича, Э. Лисицкого, А. В. и Л. Весниных, отрицали рационализм и больше интересовались абстрактными художественными идеями. Примером может служить проект здания «Ленинградской правды» 1921 г., совмещающий эстетику машины и абстрактный плоский фасад. В 1925 г. возникает Объединение современных архитекторов (ОСА). О его программе лучше всего говорят слова, относящиеся к 1928 г.:

«Нашей целью является не выполнение тех или иных заказов, а совместная работа с пролетариатом, участие в формировании здания жизни, образа новой жизни. Построенные конструктивистами здания являются

отличными примерами пропасти, отделяющей утопические мечты об искусстве от реальной действительности. Несомненно, они выделяются масштабом, а также иной социальной программой, заимствуя уже применяемые в Западной Европе большие остекленные поверхности стен, экспрессивность объема. Однако единственной новинкой, отличающей эти проекты от разработанных под влиянием иных течений, является культ (а по существу – миф) эстетической ценности средств связи. Проекты братьев Весниных, Константина Мельникова увешаны репродукторами, электро- и телефонными проводами, иногда украшены огромными экранами для демонстрации кинофильмов» [5, с. 48].

Архитектура и промышленное производство объединились в конце XIX в.: первым шагом стал «Веркбунд», основанный в 1907 г. в Мюнхене и объединивший художников, архитекторов, промышленников и писателей. Затем наступил черед голландской группы «Стиль», члены которой были вдохновлены живописью одного из основателей группы П. Мондриана и ввели в архитектуру пересечение линий и плоскостей (дом Шрёдера в Утрехте работы Г. Ритвельда, 1924). Задача объединить все творческие усилия, соединить все области искусства в новой архитектуре была поставлена перед членами «Баухауза» – Высшей школы изобразительного искусства в Веймаре. Маркой «Баухауза» стал переход к чистым функциональным линиям, перенос акцента с эстетики на социальные аспекты, на потребности людей. Белые панели, кубистические формы В. Гропиуса оказали влияние на всю архитектуру модернизма и нашли свое продолжение в идеях проектирования, подчиненного жесткой логике, Ле Корбюзье. Его теория, сведенная к так называемым пяти принципам, получила свое практическое воплощение в ряде образцовых модернистских построек, таких как Вилла Савой (1928–1930) и дом Ля Рош (1923). Ле Корбюзье изложил свои взгляды на взаимодействие между формой и сознанием в книге «К архитектуре», где применил концепцию одиночества человека внутри крупной жилой системы Т. Гарнье (автор проекта «Промышленный город»).

В 1932 г., к открытию выставки в Музее современного искусства в Нью-Йорке, вышла книга архитектора Ф. Джонсона «Интернациональный стиль: архитектура с 1922 года» (в соавторстве с историком Г. Р. Хичкоком). Книга выявила эстетические принципы стиля, который не ориентировался на архитектуру прошлого, избегал декоративности и делал упор на пространство и плоскость в ущерб общей форме. Первым крупнейшим объектом модернизма на американской почве стал комплекс ООН в Нью-Йорке, возведённый в 1947–1952 гг. (арх. У. Гаррисон, Ле Корбюзье, О. Нимейер, И. Гавличек, М. Новицкий и др.). В работах Мис ван дер Роэ, Ф. Джонсона, особенно в здании Сигрэм-Билдинг, были реализованы два основных творческих постулата интернационального стиля, выработанного Мис ван дер Роэ: минимум средств («только кожа и кости») и универсальность объёмно-планировочного решения. Первый

постулат реализован полностью применением стального каркаса («кости») и стеклянных витражных наружных стен («кожа»).

В интернациональном стиле подразумевался идеал свободных коммун и уничтожение национализма, это был стиль, призванный изменить социальный строй. В середине XX в. интернациональный стиль окончательно упрочился в офисных зданиях США как стиль процветания и корпоративного самосознания. Спустя двадцать лет после выхода книги Г. Р. Хичкок писал, что интернациональный стиль – это, вероятно, главное достижение века. Небоскребы – хороший полигон для технических новинок, поэтому угасание интереса к интернациональному стилю в целом не означает угасание интереса к высочайшим зданиям. Примером могут служить и небоскребы-близнецы в Куала-Лумпур С. Пели, и Вращающийся торс в Мальме С. Калатравы [13, с. 197]. По мнению Ж. М. Вержбицкого, «архитектурная культура как традиция уступает место высоким инженерно-техническим технологиям. В творчестве зодчих преобладает “интернациональный стиль”, который унифицирует региональные культурные особенности, нивелируя индивидуальное и приобщая всех к одному типу культуры. Культурное многообразие как выражение национально-природной специфики человека заменяется социотехническим монизмом, в котором различие регионов будет сводиться к уровню их приобщенности к информационно-техническим достижениям» [2, с. 32].

В оппозиции к функционализму оказались многие модернистские архитекторы, для которых был важен принцип гармонии с природой: Л. Г. Салливан, А. Аалто, Х. Б. Шароун. Возрождение прагматизма пришло из аналитической философии, получившей широкое развитие в 1960-х годах в образах архитектуры без строгих геометрических форм, которая выглядит так, словно возникла естественным путем «органической» архитектуры. Это образ летящей птицы терминала в аэропорту «Кеннеди» (1962) Э. Сааринена и форма ракушки оперного театра в Сиднее (1957) Й. Уотсона. В 1990-е годы этот термин снова входит в обиход. Как отмечает Г. А. Птичникова, «будучи чрезвычайно гибкой философией, прагматизм позднее связал свои основные постулаты с идеями постмодернизма. В настоящее время прагматизм, а точнее неопрагматизм, возглавляет один из наиболее известных американских философов Ричард Рорти. Философия, по Рорти, это не поиск истины, а разговор и коммуникация. Такая переориентация создает основу для утверждения в жизни новой философской идеологии, построенной не на «объективности», а на «иронии» и «солидарности». Неопрагматизм находит себе последователей в самых разных областях знания, в том числе и в архитектуре. Это во многом объясняется его направленностью для решения актуальных проблем. Наконец, еще один аспект, который способствует популяризации неопрагматизма, связан с приоритетом культурного плюрализма» [9, с. 30].

Еще одно направление в середине XX в. пришло на смену функционализму интернационального стиля 1930–1940-х годов – метаболизм (от греч. *metabole* – перемена), в рамках которого развивались идеи и принципы вариационных ячеек концепции «изменяемого пространства» конструктивистов [4, с. 324]. В 1951 г. японский архитектор К. Танге получил приглашение представить свой проект парка Мира в Хиросиме в СИАМе («Международные конгрессы современной архитектуры»). С 1928 г. СИАМ в течение 30 лет была исключительно влиятельной организацией, самопровозглашенной целью которой было выведение архитектуры из академического тупика и помещение в естественную для неё социальную и экономическую среду. Затем ее место заняла новая «Группа Х». С тех пор он стал признанной фигурой в модернизме и лидером группы японских метаболистов. Идея заменяющихся компонентов (капсульная архитектура) лежит в основе их проектов городских узлов. Примером может служить Капсульное здание Накагин (1972) в Токио К. Курокавы.

В книге Ч. Дженкса «Язык архитектуры постмодернизма» (1977 г.), которую называют «Библией постмодернизма», провозглашена смерть модернизма, его антигуманность, невыразительность художественного языка, ошибочность модернистской теории и практики. Но, что удивительно, в результате этой критики модернизм не только не исчез, не умер, но и породил новые стили, такие как хай-тек, неомодернизм, деконструктивизм. Ч. Дженкс обозначил, что задача архитектора заключается в «понимании того, что окружающая среда чувственна, неожиданна, исполнена юмора и зашифрована, как доступный прочтению текст» [6, с. 54]. Ч. Дженкс призывал отбросить универсальные модернистские принципы функциональности и рациональности. Результатом является иронический историзм, базирующийся иногда на домодернистской эстетике (здание-небоскреб компании АТТ в Нью-Йорке Ф. Джонсона, решенное в духе классицистской симметрии и пропорций), но чаще – на эстетических постулатах архитектуры XX в., в частности, советских конструктивистов: З. Хадид и Д. Либескинд, к примеру, находились под влиянием работ супрематистов. Победа постмодернизма на рубеже 1970–1980-х гг. была продиктована его доходчивыми, привычными формами, которые ждали конструктивной альтернативы. Но в результате повторов, использования бетонных имитаций классицистского (или иного) каменного декора постмодернизм приобрел репутацию самого обыкновенного кича. Характерной чертой постмодернизма в архитектуре является использование прошлых стилей, порой без функциональной необходимости; бетон декорируется различными материалами и становится менее заметен; широко, до злоупотребления, используется стекло; декор, отсылающий к прошлому.

Отказ от постмодернизма в пользу неомодернизма, хай-тека, деконструктивизма в конце 1990-х годов был продиктован, прежде всего, экономическими причинами, так как консерватизм с его имитацией

исторических архетипов оказывается дороже. А применение современных конструкций в рамках идеологии модернизма делает его конкурентоспособным. Хотя в практике некоторых архитекторов все происходит с точностью «наоборот». Примером является Н. Фостер. Его ранние постройки всегда причисляют к стилю хай-тек, однако более современные работы уже сложнее классифицировать: к примеру, в экстерьере библиотеки и художественной галереи в Ниме (Франция) (1993) использованы мотивы расположенного напротив Мезон Каре – одного из наиболее хорошо сохранившихся римских храмов [14, с. 124–125].

Поиск новой стилистики, споры о стиле и внутренней имплицитной установке составляют большую часть разговоров и исследований архитектуры в целом и архитектуры XX в. в частности. Как подчеркивает М. Р. Савченко, «архитектурное взаимодействие не просто пространственно (как и предметные действия, например), его специфика – во взаимопричинении пространства и человека» [10, с. 27–28]. Но по-прежнему остается открытым вопрос о способах перевода концептуализированного философского языка на другие языки форм реализации духовности. По мнению Ю. Н. Солонина, «все-таки необходимо особое состояние развития, преодоление этапов, вершин в развитии культуры ... , на котором прорастает росток философии в ее адекватной форме» [11, с. 8]. Каковы рекомендации и запреты на применение стилевых инноваций – пока однозначный ответ на этот вопрос не найден. Впереди еще весь XXI век.

### Список литературы

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979.
2. Вержбицкий Ж. М. Архитектурная культура. Искусство архитектуры как средство гуманизации «второй природы». – СПб.: Рос. академия художеств; С-Петербург. гос. академ. ин-т живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина, 1998.
3. Витрувий. Десять книг об архитектуре / пер. Ф. А. Петровского. Т. 1. – М., 1936.
4. Власов В. Г. Большой энциклопедический словарь изобразительного искусства: в 8 т. Т.1. – СПб.: ЛИТА, 2000.
5. Вуек Я. Мифы и утопии архитектуры XX века. – М.: Стройиздат, 1990.
6. Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодернизма / пер. с англ. А. В. Рябушина, М. В. Уваровой; под ред. А. В. Рябушина, В. Л. Хайта. – М.: Стройиздат, 1985.
7. Иконников А. В. Пространство и форма в архитектуре и градостроительстве. – М.: КомКнига, 2006.
8. Ложкин А. Размышления о стиле. – URL: <http://www.A3D.ru> (дата обращения 06.03.2003, 08.03.2003).

9. Птичникова Г. А. Американская архитектура и философия прагматизма (исторические связи) // США, Канада: экономика, политика, культура. – 2004. – № 11 (419).
10. Савченко М. Р. Архитектура как наука: методология прикладного исследования. – М.: Едиториал УДРСС, 2004.
11. Солонин Ю. Н. Национальное и универсальное в языках философии / Языки философии / под ред. Е. Я. Режабека, Б. В. Маркова, Ю. М. Шилкова. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2009.
12. Тетиор А. Н. Социальные и экологические основы архитектурного проектирования. – М.: Академия, 2009.
13. Толстикова И. И. Архитектурная культурография конца XX века // Науч.-техн. вестн. СПбГУ ИТМО. – Вып. 24. Гуманитарные и экономические проблемы / гл. ред. проф. В. Н. Васильев. – СПб: СПбГУ ИТМО, 2006.
14. Френч Х. История архитектуры / пер. с англ. М. С. Ремизовой. – М: АСТ; Астрель, 2003.
15. Хан-Магомедов С. О. Неизвестная архитектура Новосибирска: 1982–1994. – Екатеринбург: Абак-пресс, 1997.
16. Эмерсон Р. Нравственная философия. – М., 2001.
17. Lethaby W.R. Architecture, Mysticism and Myth. N.Y., Kessinger Publishing, 2003.

**Полю Вирильо: тело, скорость и современное искусство\***

В статье рассмотрены главные темы французского философа Поля Вирильо – телесное измерение нашего опыта, современная техническая цивилизация скорости и ускорения и связи между технологией и развитием искусства и художественных практик в XX в. Вирильо утверждает, что технологии скорости приводят к упадку живого пространственного и телесного опыта и к кризису репрезентации реальности. Современное искусство также подпало под влияние медиакультуры позднего капитализма, но в нем сохраняется критическая способность создавать новые формы видения мира.

The article is devoted to major themes of French philosopher Paul Virilio – bodily dimension of our experience, modern technical civilization of speed and acceleration and the link between technology and development of art and artistic practices in the twentieth century. Virilio contends that technologies of speed lead to a decline of lived spatial and bodily experience and a crisis of representation of reality. Besides, contemporary art has fallen under the influence of media-culture of late capitalism, but it retains the critical capacity to create new forms of world vision.

**Ключевые слова:** тело, пространство, скорость, реальность, виртуальное, эстетика, искусство.

**Key words:** body, space, speed, reality, virtual, aesthetics, art.

Интерес к человеческому телу лежит в основе интереса Вирильо к технологии и искусству. Вопрос об ориентации тела в пространстве и воздействие телесного опыта на восприятие и понимание реальности связывает все его работы от 60-х годов до сегодняшнего дня в единое целое. Вирильо пытается утвердить телесное измерение человеческого опыта, привлекая внимание к тому, как современные технологии – прежде всего, технологии скорости – уменьшают богатство и разнообразие наших телесных переживаний. Увеличивающиеся скорости перемещения и коммуникации, развиваемые современными технологиями, ведут к потере непосредственного присутствия и к ослаблению опыта воплощенности. Способность пересекать мир на высокой скорости, будь то

скоростной транспорт или телекоммуникации, приводит к мироотрицанию. С этой же темой связан и его интерес к искусству, которое могло бы противостоять современной культуре скорости и виртуализации. Искусство, согласно Вирильо, возникает из бытия художника в мире и не должно порывать с опытом воплощенной телесной жизни. Произведение искусства выражает «предельную бдительность живущего тела, которое видит, слышит, предвосхищает, движется, дышит, изменяется» [9, р. 71]. Но из такого понимания искусства следует критическое отношение Вирильо к современным визуальным искусствам – кино, видео, цифровой фотографии, – отказывающимся от пространственной сферы материального существования в пользу темпоральной сферы демонстрации и презентации образов.

Понимание пространственности и телесности у Вирильо определяется феноменологической традицией, восходящей к Гуссерлю и Мерло-Понти. В феноменологической перспективе пространство не является измеряемой трехмерной протяженностью, но определяется опытом восприятия, неотделимым от положения нашего тела. Пространственность конституируется нашей способностью чувствовать, касаться, видеть в процессе ориентирования тела. Только на основе этого живого опыта пространственности можно прийти к абстрактному или теоретическому пониманию пространства. Для Вирильо особенно важно, что этот живой опыт подвергается особому рода деформации в современной цивилизации, история которой описывается Вирильо в рамках «дромологии» (от греч. *dromos* – «бег», «путь») – междисциплинарного исследования влияния скорости на способ данности феноменов, а следовательно, и на все существование человека – как история акселерации, приводящей к сжиманию и исчезновению пространства. В работе «Скорость и политика» Вирильо пишет: «не было никакой индустриальной революции, но только дромократическая революция; не существует демократии, но только дромократия» [7, р. 46]. Именно возрастающие скорости разрушили традиционные социальные и политические структуры в Новое время и создали современный мир. Современные общества развивались согласно логике постоянного возрастания скорости передвижения и коммуникации. «Прогресс» каждого этапа по сравнению с предшествующим заключался в ускорении перемещения людей или сообщений, которое обеспечивалось новыми технологическими средствами. Скорость, таким образом, – это концепт, объединяющий все размышления Вирильо о влиянии современных технологий на восприятие и на социальные и политические процессы.

Как же ускорение и новые технологии коммуникации влияют на трансформацию (деформацию) опыта? Феноменологическое пространство – мир вещей, являющихся воплощенному восприятию, – определяется также и взаимосвязью различных движений, и изменением скорости этих движений, то есть, ускорением и замедлением. В работе «Потерянное измерение» Вирильо писал:

«Ускорение и замедление... являются единственными измерениями пространства, скорости-пространства, дромосферического пространства, которое не может больше определяться как субстанциальное и экстенсивное, через объем, массу, плотность... протяжение или поверхность» [8, p. 102].

Понимание скорости у Вирильо, как и в случае с другими концептами, порывает не только с научным, но и с обыденным значением. Скорость для него – это не показатель быстроты перемещения в пространстве, но отношение между феноменами. Скорость позволяет не только легче двигаться, но и более интенсивно видеть, слышать, воспринимать окружающий мир. Но скорость не только обуславливает наше восприятие, но и ограничивает его, определяя способ, каким являются нам вещи. Истина феномена определена скоростью его появления. Так, например, автомобилист воспринимает пейзаж как фон, на котором возникают и показываются фигуры, но при этом сам горизонт также движется. Это опыт «дромоскопии», а стекло автомобиля играет роль экрана «дромоскопа», как бы оживляющего неодушевленные и неподвижные предметы неистовым движением. Постоянно изменяющийся пейзаж конституирован как поле восприятия движением летящего вперед тела, объекты восприятия которого захвачены иллюзией движения. Вирильо отмечает конститутивную роль скорости в структурировании поля восприятия. Дромоскопия является качественно иным опытом по сравнению с восприятием медленно перемещающегося тела, например, во время прогулки. Восприятие вещей во время высокоскоростного движения не только обуславливает способ их появления, но и меняет наше отношение к ним. Они не могут больше ощущаться, дать дотронуться до них, быть изученными в устойчивости их присутствия, но кажутся текучими формами, начинающими исчезать уже в момент появления. Потеря устойчивости в отношении к присутствию вещей – это для Вирильо также и утрата их чувственной реальности, и именно в этом отношении автомобилист из приведенного выше примера подвергается своего рода обману: деревья, которые движутся на экране лобового стекла, являются текучими и ирреальными субститутами реальности.

Эта линия размышлений приводит Вирильо к констатации виртуализации реальности в современной технической цивилизации под воздействием возрастающего ускорения. О том, что скорость – главная особенность, отличающая современную цивилизацию, еще в 30-е годы говорил французский историк Марк Блок. Но еще раньше Филиппо Ма-

ринетти, глава итальянских футуристов, провозгласил современность веком скорости и восторженно встретил новый мир техники:

«Мы утверждаем, что великолепие мира обогатилось новой красотой – красотой скорости. Гоночная машина, капот которой, как огнедышащие змеи, украшают большие трубы; ревущая машина, мотор которой работает как на крупной картечи, – она прекраснее, чем статуя Ники Самофракийской... Мы хотим воспеть человека у руля машины, который метает копьё своего духа над Землей, по ее орбите» [3].

Современный норвежский философ Т. Х. Эриксен, принимая взгляд Вирильо на историю современной цивилизации как на историю акселерации, находит удачную формулировку для выражения пессимизма, с которым Вирильо смотрит на тиранию времени над пространством, установленную глобальными коммуникациями: «...Когда далекое становится близким, близость как таковая перестает существовать» [4, с. 71]. Он же отмечает – и этому также можно найти подтверждение в работах Вирильо, – что скорость действует как наркотик и требует дальнейшего увеличения скорости. Для Вирильо не существует принципиальной разницы между средствами мгновенной коммуникации и средствами высокоскоростного перемещения в пространстве – он называет и аудиовизуальные медиа, и автомобили машинами скорости. Главный эффект, который производят машины скорости – виртуализация опыта и реальности.

Что имеет в виду Вирильо под виртуализацией и виртуальным? В феноменологической перспективе, усвоенной Вирильо, «актуальное присутствие», т. е. непосредственная данность вещей в поле восприятия, их доступность для прикосновения и использования постигается на основе опыта воспринимающего тела, находящегося в конкретной ситуации. Вирильо утверждает, что машины скорости радикально изменяют наш способ восприятия. Они изменяют пространственные и темпоральные элементы, конститутивные для актуального присутствия и тем самым структурируют наше отношение к миру чувственно данного. Эти изменения не ограничиваются только описанным выше дромоскопическим опытом, но – что даже важнее – связаны с проникающей повсюду в современном обществе «телетопологической» организацией восприятия. Еще один неологизм Вирильо, образованный от греческих слов, означающих «далеко» и «место», отсылает к реальности, увиденной с дистанции. В «Машине зрения» (1988) Вирильо анализирует эти перемены, вспоминая размышления Мерло-Понти:

*«"Все, что я вижу, в принципе достижимо для меня (по крайней мере, для моего взгляда), присутствует на карте "я могу"». В этой важной фразе Мерло-Понти точно описывает то, что оказывается уничтоженным вошедшей в привычку телетопологией. В самом деле, суть того, что я вижу, уже не является для меня в принципе достижимой, не попадает с необходимостью на карту "я могу", моих возможностей» [1, с. 18].*

Понятие «я могу» описывает характер укорененности восприятия в ситуативных возможностях и ориентации тела. Вирильо утверждает, что телетопология ведет к отделению того, что воспринимается в визуальном поле, от нашей способности дотронуться и иметь дело с увиденным. Телевизионный образ или фигура на экране во время видеоконференции видимы, но с ними невозможно вступить в физическое взаимодействие.

Сходные размышления о телеприсутствии можно найти у американского философа Хьюберта Дрейфуса [5]. Благодаря развитию новых технологий коммуникации люди могут поддерживать связь со всем миром, заниматься научными исследованиями, делать покупки и развлекаться, не выходя из своей комнаты. С помощью новых медиа сознание может расширяться до пределов Вселенной, а телесный опыт все больше становится ненужным, сводясь к щелканью «мышкой». Но в то же время наше чувство почти что божественного всемогущества и всеведения все больше отравляется сомнением. Все наши знания имеют косвенный характер, поступаая к нам с экранов и из динамиков. А что если телеприсутствие симулировано «чрезвычайно могущественным и хитрым» злонамеренным компьютером-обманщиком посредством искусной комбинации аудиовизуальных данных, посылаемых на наш персональный компьютер? Картина прогрессирующей утраты контакта с реальностью воспроизводит в терминах медиатехнологий размышления Декарта и историю эпистемологического скептицизма Нового времени. Как показал Х. Дрейфус, Декарт, в отличие от древних скептиков, пришел к характерному только для современности противопоставлению сознания и остальной реальности под влиянием новой науки и технологии. Изобретение телескопов и микроскопов расширило перцептивные возможности человеческого тела, но вызвало и сомнения в достоверности данных, полученных при помощи этих протезов. И сами органы чувств в это время истолковываются как преобразователи поступающей в мозг информации, которая в силу ее косвенного характера всегда может быть подвергнута сомнению. Эпистемология после Декарта только усиливала мотив исчезновения реальности, описывая картину онтологического разрыва между «мозгами в бочке» и трансцендентным миром, которые связываются лишь ненадежными каналами информации.

Во второй половине XX в. в разных философских традициях возникают попытки преодоления эпистемологического скептицизма посредством отбрасывания картезианского понимания сознания как имеющего только косвенную и опосредованную связь с реальностью. Американский прагматизм, феноменология, М. Хайдеггер, поздний Л. Витгенштейн, казалось бы, описали фундаментальные структуры бытия-в-мире, которые укореняют сознание в дорефлексивной и допредикативной действительности по ту сторону субъект-объектного

различения. Но к концу XX в. развитие новых телетехнологий возрождает картезианские проблемы в новых условиях. Компьютерный виртуальный мир ставит под вопрос герменевтический горизонт повседневного опыта, к которому апеллировали антискептики. Считывая информацию с дисплеев, мы понимаем, в сколь значительной степени наши знания основаны на выводах, выходящих далеко за пределы того, что отображается на экранах. По мысли Х. Дрейфуса, в условиях неустранимой множественности иллюзий телеприсутствия и необратимого увеличения дистанции по отношению к миру и к другим людям посредством электронных протезов возрождение картезианского скептицизма в новых терминах кажется оправданным. Укорененность в жизненном мире имеет, прежде всего, телесный характер, но вместе со взрывом идентичности «дивидуум», играющий масками в киберпространстве, совершенствуясь в искусстве параллельного развития множества самостей, утрачивает и восприятие собственного тела во взаимодействии со средой. Телесный опыт предполагает риск существования, потенциально опасные ситуации необратимости, которые создают чувство реальности, а также интеркорпоральные взаимодействия с другими. Без этого в дистанцированном телеопыте будет возрастать тенденция к скептической ирреальности. Как полагает Х. Дрейфус, непрерывное увеличение в массовых масштабах объема дистанцированного опыта посредством технологий телеприсутствия означает, что неокартезианский скептицизм перестал быть только академической проблемой, но предвещает радикальные изменения человеческих отношений в развоплощенном и сомнительном мире.

Итак, для Вирильо, как и для Дрейфуса, телетопология означает утрату богатства и интенсивности чувственного, телесного опыта. Именно эту утрату он имеет в виду, противопоставляя телетопологию и виртуальное актуальному присутствию и вводя термин «эстетика исчезновения». Вирильо различает эстетику появления и эстетику исчезновения [8, р. 25–26]. Первая имеет место, когда мы видим, например, картину или скульптуру, вторая – когда смотрим фильм. Картина или скульптура выступают перед нами как устойчивые суверенные формы, сохраняющиеся во времени благодаря своей материальности, благодаря мрамору, холсту, краскам. Основой же фильма является быстрое движение целлюлоида перед лампой проектора. Кинематографический образ существует, исчезая; он текуч и не зависим от материального существования представляемого объекта. И речь здесь идет не просто о различных способах восприятия различных видов искусств, но о новых радикальных и непредвиденных изменениях в нашем восприятии вообще. Появление кинематографа открывает новые возможности для коллективного опыта, выдвигая на первый план не пространственные и материальные качества вещей, но временное измерение показа. Эта трансформация актуального

присутствия в виртуальное, замещение непосредственной реальности эффектом реальности были усилены телевидением и цифровыми медиа. В интервью журналу «Chteory» Вирильо заявил:

«Виртуальность разрушит реальность... Киберпространство – это катастрофа реального. Виртуальная реальность – это катастрофа реальности как таковой» [2].

В этом же интервью он обращается и к понятию замещения: виртуальная реальность не симулирует, а замещает актуальную, становится более убедительной. При этом для человека возникают проблемы декорпорации (утраты тела, дезинтеграции сенсорных органов и замены их машинными протезами, «машинами зрения», например), дереализации (утраты реальности, катастрофы самого принципа реальности), дезориентации (утраты ориентации, почвы под ногами, референций).

Особый интерес для Вирильо представляет связь между развитием новых технологий и историей искусства. Вирильо считает искусство сферой, где может быть выражено альтернативное, критическое и оппозиционное отношение к существующему, – и здесь он примыкает к берущей начало еще в романтизме и продолженной такими философскими противниками, как Адорно и Хайдеггер, традиции понимания искусства как медиума истины в отчужденном мире – но настроен полемически и негативно по отношению к состоянию современного искусства, поскольку эти критические функции исчезают из современной художественной практики. Современное искусство находится в союзе с культурой скорости, акселерации, виртуализации вместо того, чтобы создавать возможности сопротивления ей. Искусство, по мысли Вирильо, возникает из существования художника в мире, и ему не следует порывать с опытом человеческого сенсориума в воплощенной жизни. Вновь опыт воплощенности оказывается в центре размышлений Вирильо. Оригинальной является идея Вирильо о том, что на художественную практику XX в. оказали влияния мировые войны. Современная война тесно связана с технологическими инновациями, которые многократно увеличивали степень насилия и ужаса, что не могло не сказаться как на индивидуальном опыте художников, так и на культуре в целом. В беседе с известным итальянским художником Энрико Баем [6, р. 108–118] Вирильо заметил, что невозможно понять авангардное и модернистское искусство, не связав его с ужасами войны, которые стали особенно травматичными из-за новых технологий. Насилие над формами, характерное для искусства авангарда и модернизма, было отражением возрастающего насилия, производимого технологиями войны. Расчленение форм, предпринятое дадаистами или сюрреалистами, можно связать с реальным разрушением форм (тел, пейзажей, городов) во время Первой мировой войны. Насилие

над формой соотносится с насилием над телом. Кроме того, на современное искусство оказала влияние кинематографическая эстетика исчезновения, которая инициировала переход от искусства как репрезентации реальности к искусству как презентации образов и форм, которые вытесняют реальность.

Это двойное влияние – войны и технических медиа – привело к тому, что искусство становилось все более абстрактным и утрачивающим связь с эстетическими (в буквальном смысле – от слова «чувство») условиями существования. Эстетика исчезновения чревата исчезновением эстетики. В этом отношении современные визуальные искусства оказались полностью ассимилированными медиакультурой позднего капитализма и обреченными на пассивность и бесполезность, отказываясь от доступной искусству критической силы воздействия на коллективный социальный и политический опыт. В чем заключается эта критическая сила, на возвращение которой в современные художественные практики Вирильо не оставляет надежды? Это не деструкция и разрушение существующих форм. Это также и не прямое выражение каких-то оппозиционных политических идей. Критическая, или, как называет ее Вирильо, «катастрофическая» (по отношению к господствующей техноидеологии) роль искусства заключается в новых путях репрезентации, в обновлении видения и переживания мира, укорененных в опыте человеческой воплощенности.

#### Список литературы

1. Вирильо П. Машина зрения. – СПб., 2004.
2. Кибервойна, Бог и телевидение. Интервью с Полем Вирильо // журн. Chtеory. – URL: <http://chaosss.info/хаос/cyberwar.html>.
3. Маринетти Ф. Манифест футуризма. – URL: <http://m936rea.internet.kemsu.ru/futur.html>.
4. Эриксен Т.Х. Тирания момента. Время в эпоху информации. – М., 2003.
5. Dreyfus H. Telepistemology: Descartes' Last Stand. – URL: <http://web.archive.org/web/20060920071658/http://ist-socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/html/papers.html>.
6. James I. Paul Virilio. – London; N.-York, 2007.
7. Virilio P. Speed and Politics. – N.-York, 1986.
8. Virilio P. The Lost Dimension. – N.-York, 1991.
9. Virilio P. Ground Zero. – London, 2002.

### **Модный дискурс городов и уличная мода**

В статье рассматривается феномен становления модного дискурса города на примере «столиц моды» Парижа, Милана, Лондона и Нью-Йорка. Вводится понятие городской моды, исследуются её нормы, которые определяют визуальный облик горожанина. Автор обосновывает зависимость модного дискурса города от социальной мифологии города, которая складывается в ходе исторического развития.

This article discusses the phenomenon of setting in of a fashion-discourse on the example of "fashion capitals" - Paris, Milan, London and New York. The article analyzes the notion of urban fashion, investigates canons of urban fashion which define the standards of citizens' appearance. The author proves the dependence of the fashion-discourse on the social mythology of the city, which develops in the course of history.

**Ключевые слова:** визуальные исследования, мода, городская культура, уличная мода, образ города.

**Key words:** visual studies, fashion, urban culture, street fashion, the image of the city.

Когда мы говорим о городской культуре, то оказываемся на перекрестке разных оптик исследования. Именно оптик, поскольку сегодня мы переживаем очередной «поворот» в культуре, и этот поворот – визуальный.

Visual Studies сегодня – одно из наиболее активно развивающихся на протяжении двух последних десятилетий направлений. Зародившись на пересечении культурной истории (cultural history) и истории искусства, направление визуальных исследований довольно быстро вышло за рамки исследований собственно произведений. Сегодня приверженцы visual studies сделали существенный шаг в расширении исследовательского поля – предметом визуальных исследований стали все объекты, имеющие определенное значение в ту или иную культурную эпоху.

В рамках Visual Studies развиваются и городские исследования, и исследования моды, что позволяет довольно легко обнаружить близкие проблемные поля и методы изучения этих явлений. Действительно, мода, массовая мода – порождение города. Когда мода появилась как социально значимое явление, а это было связано с развитием массового произ-

водства и потребления, повлекшим за собой «демократизацию» прежде недоступных обычным людям шелка, кружев, обилия вещей..., она стала модой городской. И городской она остается до сих пор: отправляясь в путешествие, в деревню или на дачу, мы меняем городской привычный стиль одежды на некий специальный костюм – для «загорода» или для путешествия. И наоборот, отправляясь в город, деревенский житель выбирает нечто нарядное либо модное, стремясь соответствовать городской моде. Значит, есть некие нормы городской моды, которые определяют визуальный облик горожанина. С одной стороны, это общепринятые модные коды: если нас привезти в незнакомый город, мы вряд ли сможем опознать его только по одежде прохожих на улицах. Но, с другой стороны, очевидно, что есть города, имеющие свой стиль. Мы говорим о парижском стиле и стиле Нью-Йорка, японской уличной моде и уличной моде Копенгагена, и даже разницу в том, как одеваются люди на улицах Москвы и Петербурга, мы можем легко описать.

Итак, что же такое городская мода, стрит-фэшн, и в каком случае мы можем говорить о стиле городов?

Строго говоря, понятие стрит-фэшн означает не просто моду улиц, как можно было бы перевести термин, но определенную субкультуру молодых горожан, модников, которые целенаправленно формируют свой стиль. Признание стрит-фэшн получила благодаря возникновению новой теории распространения моды – не «сверху вниз», как утверждали Г. Зиммель, Г. Тард и Т. Веблен, а «по горизонтали» и «снизу вверх». Изначально мода рассматривалась в культуре как явление классовое и как принадлежность исключительно высших классов. Действительно, шитье модного платья требовало значительных усилий, времени и затрат. До тех пор пока не возникло машинное производство, ни о какой сезонной смене мод или значительной перемены формы костюма речи не шло.

Мода появилась довольно давно, однако массовым явлением, оказывающим существенное влияние на саму культуру, она стала лишь в XX столетии, что связано со становлением и развитием машинной цивилизации, трансформацией форм фиксации культурного опыта, изменением средств и способов коммуникации, возникновением и трансформацией массовой культуры.

Исследователи моды относят появление данного феномена к XII–XIII вв., когда ношение одежды стало подчинено определенным правилам, а ее многообразие было структурировано согласно социальной стратификации общества. Именно в это время костюм перестает быть региональным и приобретает общеевропейские черты, появляется регулярная смена форм костюма и зарождается механизм распространения модных новинок.

Процесс формирования моды как механизма распространения новых способов «само-репрезентации» и визуальной презентации завершает свое становление к XVII в. И уже философы эпохи Просвещения обращают внимание на существование моды как одного из значимых для общества явлений: о деспотической власти моды пишет Э. Шефтсбери, как выражение общественного вкуса трактует моду И. Кант, роль моды как средства коммуникации, формирования привлекательности отмечает Г. Гегель. А. Смит указывает на роль моды как репрезентации общественного вкуса, более того, он рассматривает, как мода оказывает влияние на мораль.

В Новое время мода расширяет свои функции – она становится не только маркером социальной принадлежности, но и средством выражения индивидуальности. Именно в это время возрастает роль визуальной составляющей моды: «Только под покровом своей специфической одежды человек становится определенной личностью. В эпоху абсолютизма люди вообще состоят только из платья, и часто платье и есть человек» [4, с. 176]. Преобладает эстетическая ценность костюма, как женского, так и мужского, но изменения в моде неизбежны, и история моды демонстрирует нам, как эти изменения внедряются благодаря социальным переменам в обществе, становлению новой системы ценностей и формированию новой нормативной системы. Все эти перемены затрагивают, главным образом, мужскую деятельность – именно мужская мода стремительно трансформируется в XIX столетии. «Люди в черном», денди, явились репрезентацией революционного изменения визуальных практик моды, представив принципиально новые коды презентации.

Спустя век после «великого мужского отказа» [1, с. 109] столь же радикально и быстро изменяется мода женская, что напрямую связано с общественными и теоретическими идеями переосмысления роли женщины и теми социальными переменами, которые происходят в обществе.

Первые теории моды возникают на основании просвещенческой идеологии. Авторы теорий моды исследовали ее как механизм подражания и демонстративного потребления – речь идет о ставших классикой работах Г. Зиммеля, Г. Тарда и Т. Веблена. Вкратце можно сказать, что эти авторы исходили из рассмотрения моды как явления, отражающего классовую дифференциацию общества. Так, Зиммель утверждает, что мода не может существовать в обществе, где социализирующий фактор сильнее дифференцирующего и где не произошло разделения на социальные классы. Он видит в моде результат действия двух противоположных механизмов – стремления соответствовать социальному статусу, с одной стороны, и стремления к индивидуальности, с другой. Веблен четко выделяет два механизма: дифференциация по отношению к своему классу и имитация по отношению к классу более высокому. Тард отмечает, что не только низшие классы могут подражать высшим, но и наоборот. Примером в его рассуждениях служит мужской костюм.

Теории эти имеют под собой основания, но картина взаимодействия, очевидно, была более сложной.

Феминистские теории, появившиеся в конце XIX в., несмотря на внутренние разногласия и довольно узкую постановку проблемы (политическое неравноправие и экономическое угнетение женщин), заложили основу для существенных перемен в общественном сознании. Именно феминистским теориям обязаны своей проблематикой гендерные исследования, столь важные для современного культурологического контекста. С этой позиции мода выступает средством репрезентации и может быть прочитана как история образов «мужественности» и «женственности». Рубеж XIX–XX веков весьма показателен с точки зрения изменения облика женщины, причем облик находит новые формы раньше, чем собственно социальная практика, – расширение норм моды как бы предшествует повсеместному изменению деятельности в том, что касается женщин. Действительно, женщины сначала стали примерять на себя досуговые формы мужской деятельности, заимствовать при создании своего имиджа типично мужские элементы костюма и только потом включились наравне с мужчинами во все сферы социальной деятельности.

Мода развивалась все быстрее и быстрее, и перемены были связаны как с социальными, экономическими и политическими изменениями, так и с кардинальным изменением сферы коллективных представлений: о мужском и женском, о дозволенном и неприличном, о красоте, теле, власти и т. д. Самыми значительными из этих перемен в том, что касается женской моды, стали отказ от корсета в начале XX в. и включение в женский гардероб брюк во второй половине того же столетия. Это была существенная реформа костюма, которая потребовала перемены взгляда на все производство одежды, с одной стороны, открыла новые модные формы – с другой, и потребовала от женщин иной манеры презентации себя – с третьей.

Другой «действующей силой» в моде становится молодое поколение, которое с первой трети XX столетия демонстративно и явно противопоставляет себя поколению «отцов». Классовая структура вертикальной иерархии усложняется, векторы распространения идей изменяют свое направление. Социальная система претерпевает изменения, связанные с профессионализацией, – общество перестало делиться на высшие и низшие классы, зато оказалось дифференцировано на множество групп и подгрупп согласно профессиональному признаку. Именно это дало основание выделить молодежь как особую группу и породило специфические способы репрезентации самого молодого поколения.

Согласно исследованиям американского маркетолога Ч. Кинга [8, р. 108–125], мода распространяется, скорее, горизонтально через однородные социальные группы. Причину Кинг видел в массовом производстве модных продуктов, соединенном с массовой коммуникацией, информирующей о появлении новых стилей, новой моды практически

синхронно все социально-экономические группы общества. Другой американский исследователь, Дж. Филд [6, р. 42–52], анализируя влияние субкультур на моду, обосновал возможность её просачивания «снизу вверх», назвав данную теорию «теорией изменчивого статуса». Исследование субкультур, их влияния на моду, равно как и изучение моды внутри самих замкнутых групп, позволяет увидеть, что именно субкультурам присущ ярко выраженный стиль и, по мнению Д. Хебдиджа, «культура показного потребления» [7; 3, с. 193–195]. Фэшн-индустрия заимствует стили этих групп и делает их доступными для других через массовое производство. Именно таким образом в моду вошли такие стили, как хиппи, панк, гранж, милитари, неоготика, рок и др.

Стрит-фэшн изначально была явно маркирована именно этими визуально определенными стилями, причем в конце XX в. эти уличные стили получили и свою городскую прописку – берлинские панки, лондонские хиппи и готы... То есть эти стили рождались благодаря определенной социальной мифологии, напрямую связанной с изменившейся социальной стратификацией общества.

Но когда мы говорим о стиле или уличной моде того или иного города, мы вовсе не обязательно имеем в виду субкультурные стили. Мифология города включает в себя представление о стиле, которое шире, чем молодежный стиль определенных субкультур. Стрит-фэшн – уличная мода – складывается как из презентации субкультурных групп, которые выделяются из толпы, так и из повседневно одетых горожан, которые формируют визуальный образ города. При этом городская масса граждан, как ни странно, следует неписанному дресс-коду или манере презентации, имплицитно выражая ту самую мифологию модного дискурса города. Вопрос в том, как складывается модный дискурс города, по каким законам развивается и от чего зависит.

Проще всего проследить формирование модного дискурса города на примере тех городов, которые явно выступают законодателями стиля.

Прежде всего, это Париж. Париж имеет устойчивую репутацию столицы моды. Эта репутация была результатом целенаправленных усилий двора Людовика XIV, Короля-Солнца, который не только сам был большим модником и даже удостоился в одной из современных работ титула «король-потребитель», но и всерьез обратил внимание на моду как способ утвердить могущество абсолютизма и своей власти. Именно Людовику принадлежали указы о государственной поддержке производства тканей и модных изделий. Одновременно были подняты пошлины на ввоз того и другого. Таким образом, мощный стимул получила промышленность и вслед за ней модная индустрия. Жан-Батист Кольбер, министр финансов между 1661 и 1683 г., стал ключевой фигурой и проводником идеи французского люкса. Именно в это время люкс стал образом французской власти.

Но люкс – не синоним моды. И в то время, и еще долго после мода была английской, прежде всего, благодаря интенсивному развитию английской промышленности и внедрению технологических инноваций, – в эпоху Людовика XVI парижские фабриканты ставили метку «made in England» на своих товарах, чтобы их лучше покупали. Машинное производство в Англии было гораздо лучше развито, чем в других странах мира, объемы промышленного производства тканей росли, в то время как во Франции сохранялись старинные методы ткачества. К этому моменту мы вернемся, говоря о Лондоне, но особенно интересно, как Париж перехватил пальму первенства. Произошло это благодаря Наполеону Бонапарту.

Наполеон ввел политику запрета экспорта – в том числе и английских тканей – чем невиданно стимулировал французскую экономику. Именно при Наполеоне во Франции модернизировали производство тканей и стали производить не только уникальные по качеству шелка и кружева, но и ткани для широкого потребления – лен, хлопок, шелк, машинные кружева, даже кашемир, который обожала императрица Жозефина.

А. Рокамора [9] рассматривает, как исторически Париж приобретал репутацию города развлечений и завоевывал право на суждение вкуса. Выше мы отмечали, что для этой эпохи суждение вкуса было важной категорией. Поддержанием имиджа Парижа как модного города была и постоянная информационная подпитка – именно парижские торговцы модными товарами придумали модных кукол, fashion dolls, которых рассылали по всем странам как образцы модных нарядов. Именно здесь появились первые иллюстрированные журналы мод. Именно Парижу принадлежит честь институализации моды – создание Синдиката (1868), регламентирующего каноны высокого шитья и авторские права.

Париж везде был первым – первые публичные дефиле, первая индустрия модных СМИ, первые показы прет-а-порте – словом, сформировавшийся имидж столицы моды поддерживался постоянно.

Соперником Парижа за модную власть в середине XX в. стал Милан. В послевоенные годы Италия получила мощную финансовую подпитку – это и инвестиции США, и мощная поддержка частного производства на государственном уровне. В Милане и его окрестностях было сконцентрировано текстильное производство – здесь традиционно производили ткани из хлопка, льна, шерсти, конопли, здесь же производили и шелк. После Второй мировой войны начинают развиваться семейные ателье – благодаря режиму финансового благоприятствования модная индустрия получает зеленый свет.

Милан начинает конкурировать с Парижем, отстаивая право диктовать именно уличную моду. Несмотря на то, что прет-а-порте было тоже парижским изобретением, принадлежавшим Иву Сен-Лорану, Париж все же предпочитал образ столицы высокой моды, как убедительно показала

А. Рокамора. Милан же, напротив, с самого начала позиционировал себя как город демократичной моды. Первые дефиле проводились во Флоренции – и это была *alta moda*. В Милане неделя моды существует с 1979 г., и с самого начала это была неделя прет-а-порте.

Две мифологии – высокой моды и моды демократичной – породили два совершенно разных образа уличной моды. Парижанка – это девушка в черном, одетая с неброской элегантностью, легко пренебрегающая условностями остро модных трендов. Миланка – это подчеркнутая модница, в одежде самых актуальных брендов с хорошо сделанным лицом и дорогими аксессуарами.

Что скрывается за этими образами? Девушка в черном демонстрирует, что ее знание моды настолько ей имманентно, что она может пренебречь следованием трендам. Девушка в брендовой одежде демонстрирует, что она следит за модой и следует ей. Два этих образа показывают нам два разных понимания самой моды, что соответствует тому построению модного дискурса городов, которое демонстрирует нам история.

Для Парижа мода – это плоть и кровь. Высокая мода, прет-а-порте, мужская мода – все это должно получить одобрение в Париже и только потом сделаться легитимным в любой другой части света. Снобизм Парижа обоснован. Этот город исторически выстраивался как модный город. И лишь Парижу и его прохожим доступно тайное знание о моде – где и как можно наряжаться и как создать стиль, не следуя напрямую моде – ибо она «для всех». Здесь образ моды сохраняется в дискурсе Зиммеля и Веблена – «мода для посвященных», мода как таинство, как образец для подражания. И этот образец не выставляют напоказ.

Напротив, для Милана мода – поле конкуренции. Когда перестал работать классовый механизм подражания и мода стала массовой, главным механизмом социального признания стала конкуренция. Милан – воплощение конкурентной борьбы. Это город-индустрия, город-соревнование, и образы его жителей совершенно точно демонстрируют эту готовность к конкурентной борьбе на поле моды.

Для сравнения мы можем рассмотреть два других крупных центра моды – Нью-Йорк и Лондон, каждый из которых завоевал на конкурентном поле моды свое место. Здесь пальма первенства в исторической перспективе принадлежит Лондону. Как отмечалось выше, Лондон завоевал титул модного города благодаря внедрению технологических инноваций, прежде всего, в области ткачества. Первый патент на механический ткацкий станок получил англичанин Эдмунд Картрайт в 1785 г. Этот станок был весьма несовершенным и реальной угрозы ручному ткачеству не представлял. Однако уже в 1807 г. британский парламент представил правительству меморандум, в котором утверждалось, что изобретение магистра гуманитарных наук Картрайта способствовало повышению благосостояния страны, изобретателю были выделены немис-

лимые по тем временам деньги, а станок стали модифицировать и совершенствовать. Поддержка государства и здесь, как во Франции, играла немаловажную роль для развития модной индустрии. Вслед за развитием ткачества начала развиваться индустрия ателье, сформировалась собственная область престижа – ателье Сэвил Роу для мужского костюма, например. Важным было и наличие институционально развитой системы публичных заведений – клубов, – в которых человек мог презентовать свой модный имидж среди равных себе.

Лондон последовательно развивал модный дискурс как дискурс инноваций, начиная от внедрения новых технологий и заканчивая реформой мужского костюма, о которой шла речь выше. Сегодня Лондон остается центром именно креативной моды: здесь совершаются открытия, здесь рождаются таланты. Именно в Лондон отправились шесть бельгийских безумцев, коллекции которых изменили моду, – «антверпенская шестерка» – Анн Демельмейстер, Мартин Маржела, Дрис ван Нотен, Вальтер ван Бейрендонк, Марина Йе, Дирк ван Саен. Эти модельеры первыми в Европе обратили внимание на деконструкцию кроя костюма, что позволило им не просто изменить дизайн, но создать принципиально новые формы и новые коды визуальных практик моды. Именно в Лондоне начали свой творческий путь Джон Гальяно, Хуссейн Чалаян, Филипп Трейси... Лондонская школа моды St.Martin имеет устойчивую репутацию самого креативного заведения в мире моды. Соответственно, Лондон создает миф о креативном городе, в котором мода – всегда немного за гранью разумного, в котором выражение индивидуальности приветствуется в ее наиболее ярких и необычных формах.

Уличная мода Лондона вполне соответствует данному имиджу города. На улицах британской столицы можно встретить огромное количество «фриков», образ которых не поддается никаким канонам. Эти люди сами выстраивают свой имидж, исходя из своих комплексов и предпочтений. Для Лондона эксцентричный имидж, который сохраняют люди, вышедшие из того возраста, когда считается приемлемым экспериментировать со своей внешностью, является в определенной степени проблемой. Об этом свидетельствуют, например, циклы передач, посвященные «естественной красоте» и методам преображения, доминирующей идеей которых является стремление научить выражать свою индивидуальность средствами модных трендов, а не экстремальными экспериментами с внешностью.

Напротив, Нью-Йорк выстраивает свой модный имидж по миланскому образцу. Это город «успешных людей», схвативших в руки свою американскую мечту и не собирающихся ее выпускать. Что является символом успеха? Бренды, новинки, узнаваемая дороговизна Пятой авеню. Мода как символ успеха и статуса порождает индустрию престижного потребления.

В моде, как и в любой другой культурной индустрии, существуют две главные стратегии визуальной коммуникации – презентация культурных продуктов как «жанров» и создание системы «звезд», которые персонифицируют массовое потребление. Модными жанрами становятся сегодня стили, которые можно смешивать и создавать по собственному усмотрению. Именно эта тема остается самой популярной в пространстве «модного глянца» и не только. Но самым действенным методом популяризации моды является «звездный стиль». Это и «звездные модельеры», и «звездные клиенты» – те люди, которые сидят в первых рядах на показах, на которых нацелены фото- и телеобъективы.

Большое значение для проведения в жизнь новой культурной нормы имеет социальная мифология и значимость персон, которых можно назвать модным авангардом. В обществе существуют группы, различающиеся в отношении к моде. А. Б. Гофман рассматривает процесс внедрения новой моды, разделяя потребителей моды на инноваторов, ранних усвоителей, раннее и позднее большинство и отстающих [2, с. 119–125]. Инноваторы среди потребителей – это не те, кто изобретает новые тренды, но те, кто обладает «фэшн-сознанием» (термин П. Найстром). Они первыми принимают новую моду на том этапе, когда она еще находится в сфере «странного». Дизайнеры-новаторы всегда ищут своих потребителей, которые могут принять на себя роль «икона стиля», чтобы новый образ как можно быстрее проник в сознание масс.

Понятие «икона стиля» – штамп современной «глянцевой журналистики», под которым подразумевается персона, чей способ презентации становится неотъемлемой частью идентичности и залогом социального признания. Это человек, который за счет своего таланта неповторимо и модно выглядеть становится для модного мира своего рода «посвященным». Сообщение или модный текст, который транслируют «посвященные», – всегда «сакральное знание» о том, что есть мода «на самом деле», и тут оказывается, что все «фэшн-истас» апеллируют к Парижу как диктатору моды. Зато именно Нью-Йорку принадлежит заслуга продвижения моды посредством мощного инструмента современной визуальной культуры – телевидения. Именно благодаря телевидению, ток-шоу, сериалам мода получила дополнительный подиум для своего дискурса как дискурса успеха.

В конце XX в. появился еще один центр моды на карте мира – Токио. Феномен японского фэшн-дизайна сам по себе поразителен. Когда в 80-е годы японские дизайнеры покорили подиумы Парижа и весь мир узнал имена парижских домов моды нового поколения – Кензо Такада, Рей Кавакуба, Йоджи Ямамото, Иссеи Мияки, – никто не знал о существовании моды собственно в Японии. За последние несколько лет мир познакомился с японскими туристами. Не только с теми, кто с 8 утра прилежно фотографируется на фоне достопримечательностей, но и с те-

ми, кто стоит в очереди в магазины Louis Vuitton и Hermes. Но логомания – не единственный образ японской моды. Именно Японии принадлежит удивительный феномен, который теперь с удивлением мы диагностируем и в Европе, и в Америке. Речь идет об уличной моде и субкультуре kawai.

Молодые японцы и японки – до того как они начнут зарабатывать серьезные деньги, которые позволят им полностью отдаться высоким брендам, – выражают свою индивидуальность в стиле, демонстрирующем нежелание расставаться с детством. Эту субкультуру также отличает страсть к техническим новинкам – тоже своеобразная погоня за модой в области техно-аксессуаров. Здесь мы видим уличную моду в ее первоначальном субкультурном имидже, и при этом она выступает отражением актуальных социальных трендов. Это мода так называемых «кидалтов» – термин, который был введен Э. Калькуттом [5]. В работе «Задержка развития: поп-культура и эрозия взросления» он предположил, что современное общество все более активно демонстрирует свое нежелание взрослеть. С его легкой руки кидалтами стали называть людей среднего возраста, подчас вполне успешных в карьере, неплохо зарабатывающих и занимающих достаточно высокое социальное положение, но при этом увлекающихся сказками, мультфильмами, игрушками и прочими атрибутами детства. Эта мода, как и другие субкультурные моды, также оказала влияние на тренды. Сейчас мы видим огромное количество марок, которые предлагают принты и вышивки с кошечками, «мультяшными» героями и т. п.

Таким образом, города, которые позиционируют себя как центры моды, последовательно выстраивают свой модный дискурс, опираясь на те историко-культурные реалии, в которых формировался их имидж, формируя собственный узнаваемый уличный стиль, – не только и не столько стрит-фэшн в первоначальном понимании ее как моды субкультур, но как стиль одежды прохожих («la passante» – термин А. Рокамора). Этот стиль оказывает влияние и на то, как одеваются люди, приезжая в эти города: Лондон требует большей креативности, Париж – элегантности, а те европейские города, в которые проник стиль кидалтов (имеются в виду Амстердам и Копенгаген), – раскрепощенности.

В нашей стране мы, пожалуй, можем говорить лишь о стиле Москвы и Петербурга, и именно «вторая столица» может продемонстрировать последовательное выстраивание модного дискурса, близкое «моде посвященных». Москва же строит свой стиль по Миланской модели, т. е. по законам конкуренции.

---

### Список литературы

1. Вайнштейн О. Б. Денди: мода, литература, стиль жизни. – М.: Новое лит. обозрение, 2006.
2. Гофман А. Б. Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения. – СПб.: Питер, 2004.
3. Свендсен Л. Философия моды / пер.с норв. А. Шипунова. – М.: Прогресс-Традиция, 2007.
4. Фукс Э. Галантный век // Эротика. – М.: Диадема-пресс, 2001.
5. Calcutt A. Arrested Development: Pop Culture and the Erosion of Adulthood. London: Cassell, 1998.
6. Field G. The Status Float Fenomenon – The Upward Diffusion of Innovation // Business Horizons. – 1970. – No. 13 (August). – P.45-52.
7. Hebdidge R. Subculture: Meaning of Style. – L.: Methuen, 1979.
8. King C.W. Jr. Fashion Adoption: A Rebuttal to the «Trickle Down» Theory / Ed. S.A.Greyser // Proceedings of the American Marketing Associations. – Chicago: American Marketing Associations, 1963. – P. 108–125.
9. Rocamora A. Fashioning the city. Paris, fashion and the media. – London, I.B. Tauris&Co Ltd., 2009.

### **История и реальность арт-рынка постмодерна**

Происхождение арт-рынка постмодерна обнаруживается уже в культурных формах барокко и романтизма. В настоящее время можно говорить о процессе обезличивания культуры, феномены которой тиражируются техническими средствами постмодерна. Человек оказывается втянут в систему бессмысленного преобразования повседневности, а вопрос о его духовной свободе остается непроясненным.

The origin of postmodern art-market can be found even in the cultural forms of Baroque and Romanism. However, nowadays the phenomenon of depersonalization comes to life, which is being spread by technical means of postmodern. A person turns out to be drawn into the system of senseless everyday changes, but the question of his spiritual freedom is being left open.

**Ключевые слова:** эстетизация, иллюзия смысла, прагматизм, обезличенность, экзистенциальный переворот, смысл существования, духовная свобода.

**Key words:** aesthetization, the illusion of sense, pragmatism, impersonal, existential upheaval, the meaning of existence, the spiritual freedom.

Далекая от нас эпоха барокко выдвинула требование преобразования мира в формы, дающие человеку уверенность контролируемого преобразования среды. Как результат дерзкой идеи возникли дворцы и окружающие их парки, составившие единое пространство интерьера и природы, подчиненной регулярности. «Бесконечность» дворца, симулируемая зеркалами и живописными плафонами, выплеснулась наружу, устремилась в «беспредельную» даль аллей из выстриженных деревьев. Неограниченность пространства должна была поддерживать мечту о вечности, которая, как казалось, переходит из рук Бога в руки обитателя дворцов – мирского суверена. Правитель, вознамерившийся стать блюстителем вечности, заставил творцов земного великолепия использовать немислимое количество эстетических приемов, чтобы непрестанно воспроизводить уверенность в реальности мечты.

Деликатная попытка отказаться от этой затеи совершилась в классицизме. Но вслед за катастрофой Просвещения рационализм постепенно отступил под напором романтической оппозиции. Романтики, обозвав посясторонность юдолью мещанства и пошлости, с нездешней энергией приступили к созданию еще большей иллюзии. «Заснувший разум» позволил «воздушному замку» стать главной реалией мироощущения. Эс-

тетическое тем самым приобрело решающее значение. Все эти коллизии, свершившиеся на рубеже XVIII и XIX веков, нашли свое безусловное продолжение столетием спустя в кризисе европейской культуры.

Иррационализм и некоторые направления в искусстве, такие как *Modern Style*, например, в мечтах о будущем обращаются в «лучшее» и эстетически переосмысленное прошлое. Прагматизм, возникновение которого – один из главных признаков кризиса, уверенно провозгласил идею возможности перехода от делания истины к деланию реальности. В обоих случаях реальность «исчезает» как нечто независимое от человека и самостоятельное, и Ч. Пирс прав, когда говорит о родстве прагматизма и романтизма. Их роднит утверждение возможности индетерминированного конструирования истины как «мечты» о ней, находящейся «вне» реальности. Еще важнее другое: признав возможность конструировать реальность, оставалось признать и свободу выбора средств ее создания. Нашедшийся в то время способ, который достался в наследство постмодерну, в значительной мере апеллировал к эстетическому началу, приносящему пользу в смысле полезности психологического комфорта искусственно созданной иллюзии смысла.

По печальному стечению обстоятельств кризис культуры ознаменовался еще одним весьма важным явлением – феноменом обезличенности. Обезличение – не просто потеря уникальности, специфичности, неповторимости, а именно утрата лица – заявило о себе со всех сторон. Незадолго до начала кризиса, в процессе и после него заговорили о замене шедевра тиражированным штампом, о стирании нравственных границ, о восприятии подлости как простой шалости, о геройстве как ненужной браваде, о религиозном чувстве как привычке следовать ритуалу. Обезличенность и обезбоженность – проклятый ницшеанский миф кризиса – стали воспринимать чуть ли не синонимично.

После того как Т. Карлейль и С. Кьеркегор заговорили о «примитивизации духа» [9; 10], а Н. Бердяев – об атеистическом «мировом городе», в котором правят прагматизм и мысль о комфорте [4], Х. Ортега-и-Гассет провозгласил торжество «человека массы» [13]. М. Бубер испугался мира массовой культуры, с которым, как ему казалось, человек не в силах справиться [6], а К. Ясперс вообще выразился о нем как о пустыне, в которой идут сумасшедшие гонки за прибылью [16]. В свою очередь Э. Фромм усмотрел в заболевшем обществе изолированного и неуверенного человека, смысл жизни которого стал сомнительным [15]. Неприятная последовательность философских оценок происходящего в культуре дублировала череду реальных событий в искусстве и жизни. Сиюминутной и естественной реакцией на кризис стал декаданс, культивировавший эстетическое удовольствие от созерцания мнимого движения к катастрофе. Оцепенелое наблюдение скатывания к апокалипсису на какое-то время дало «наркотическую» защищенность от различения страха близящегося конца и изощренное удовольствие от ощущения его неиз-

бежности. На мгновение воцарилось своеобразное состояние легкости: если все бесполезно, то ничего и не надо делать. Весьма точно о том времени выразился М. Герман: «Прежние идеалы исчезали, новые казались опасными и разрушительными, а за дымящимися руинами прежних художественных иллюзий едва ли различались новые вершины. Несомненным было лишь осознание тления, разочарования, конца» [7, с. 31].

Модернизм, быстро и решительно отправивший все это на свалку, по-своему тоже «отозвался» на кризис культуры. Самым впечатляющим оказался тотальный разрыв искусства с конкретной референтной системой, отчего вновь создаваемые образы перестали быть узнаваемыми. Иррационалистическая фантазмагория, не имеющая исторических аналогов, завораживала и пугала современников, особенно тогда, когда модернистское искусство оказывалось предельно рациональным в средствах визуализации радикально меняющегося шифра мироотношения. И что бы ни говорилось о модернизме, он дал невиданную доселе свободу самовыражения, в которой оказалось невероятно запутанным соотношение этического и эстетического. Но не будем забывать, что свобода слишком часто инспирировалась тоской по «утраченному» в ходе кризиса смыслу мира.

Однако модернизм относительно долго оставался явлением элитной сферы культуры, доступной избранным. В обществе, где доминирует человек массы, востребованной оказывается массовая культура, базирующаяся на тиражировании чего угодно. С одной стороны, это привело к ощущению, что удовлетворить потребность в исключительном и уникальном, в шедевре более невозможно. И как следствие возник специфический запрос, провоцирующий «художника» на парадоксальные шаги, в которых желание привлечь внимание пусть даже ценой деэстетизации и дегуманизации искусства доходит до возведения безобразного в ранг прекрасного. С другой стороны, мерзости дегуманизованного искусства далеко не всем пришлись по вкусу. Человеку обезличенной культуры не оставалось ничего иного, как окунуться в банальную заботу о повседневности. Но повседневность до и после кризиса оказалась двумя совершенно различными явлениями.

После Второй мировой войны сбылась надежда модерна, от которого ждали обеспечения материальных ценностей выживания. Р. Инглхарт [8] отмечает, что индустриализация и модернизация сломали культурные традиции, сдерживавшие экономические достижения. Взамен человек получил временное удовлетворение от ощущения, что выживание гарантировано. Но быстро пресытившись материальным благополучием, личность в новых условиях испытала все ту же кризисную тоску, спровоцированную непроясненностью смысла выживания. Устаревший способ его обретения – созерцание облика трансцендентного – в секуляризованном обществе и обезличенной культуре стал невозможным.

«Убив» Бога и породив конкуренцию, модерн уменьшил риск голода, но вместо этого привел к нарастанию психологического стресса.

Постмодернистская мысль с самоотверженностью философии периода кризиса стала беречь незажившую рану. Грянувший хор постмодернистов воспел плюралистичность выбора, сопряженного с «утратой смысла», и, что стало особенно пугающим, смерть субъекта. Р. Уильямс выдвинул лозунг «культура обыденна» [17], а П. Бергер «дополнил» его специфическим пониманием секуляризации [3]. Не прибавляли радости исследования Н. Лумана об углубляющейся дифференциации во всех сферах общественной жизни [12] и идея «неопределенности и риска» У. Бека [1].

Между тем пустоту, образовавшуюся между двумя полюсами, – экономическим процветанием и отсутствием полноценного ответа на духовные запросы – должно было что-то заполнить. В быстро формирующемся «обществе потребления» произошел «сдвиг» приоритета от «материалистических» ценностей выживания к «постматериальным» ценностям улучшения качества жизни. Тут же радикально изменилась роль повседневности. Отыскать смысл существования стало слишком сложным делом. Значительно проще оказалось подавить запрос и найти успокоение в искусственно созданном в повседневности эквиваленте смысла. Благо, что «общество потребления» предоставило для этого невиданное доселе разнообразие материала.

Экономическое благополучие постмодерна открыло врата к обладанию артефактами любых культур, служивших когда-то координатами смысла. Постмодерн стер генетические различия произведений искусства и их смысловое содержание. «Смыслообразование» перешло в руки субъекта, желающего конструировать реальность постмодернизированными романтико-прагматическими средствами. Все, что прежде отсылало к трансцендентному, подверглось игнорированию, превратилось в «бессмысленное», потому что перестало указывать на смысл настоящего и тем более будущего. Но обезличенные останки прошлого стали буквально ценными, т. е. возымевшими цену на антикварном рынке. То, что куплено на нем как эстетизированный обломок героического прошлого, «причащает» обладателя к вечности, тем самым само становится «святым».

Технические средства тоже поставили на потребу. Что нельзя было купить на рынке антиквариата, стало возможным приобрести в виде тиражированной – и очень неплохой – копии. Предостережение В. Беньямина, что хотя тиражированная вещь «пространственно» и приближена к человеку, но лишена ауры и аутентичности [2], встретили холодно. Значительно более близкой оказалась эстетика повторения, давшая адресату успокоение в проецируемом и беспроблемном узнавании, как это заметил У. Эко [14]. Бесконечность процесса повторения придает новый смысл процессу вариаций: по достоинству оценивается

то, что серия возможных вариаций потенциально бесконечна. Как бы то ни было, обладание тиражированной копией стало средством ощутить превосходство над уникальностью шедевра и еще одним вариантом бессознательного желания «причаститься от вечности» вместо тягостных размышлений о смысле бытия.

Постмодернистская «игра со старым» – будь то антиквариат, его копия или смесь того и другого с их модернистским истолкованием – проникла в массовое сознание. Возник постмодернистский синтез искусств, девиз которого – «копия Венеры Милосской в ванной комнате». Обеспеченные обладатели индивидуальных ванных комнат не знали, что постмодернисты уже отыграли по ним реквием. Они продолжали жить и не хотели ничего большего, кроме как тратить праведно и неправедно заработанные деньги на создание мирка, в котором находили психологическую стабильность и защищенность от неосознаваемой проблематичности обретения смысла.

Исковерканный «воздушный замок» романтизма стал парадоксальным образом воссоздаваться в повседневном быту. От имени обеспокоенных этим фактом постмодернистов выступил Ж. Бодрийар, диагностировавший страшное: в постмодерне обаяние трансцендентности окончательно уступило место обаянию среды [5]. И действительно, как казалось, из недр барокко восстала перерожденная в кризисе и тиражированная постмодерном идея сотворения повседневности, в которой ее обитатель получил мнимую возможность ощутить себя не то чтобы сувереном, но все ж таки маленьким контролером вечности. Изменился только масштаб. Суверен тоталитарного государства нуждался в преобразовании дворцов и парков. Суверенная личность постмодерна действует в меньших масштабах, но полученный эффект значительно ощутимее из-за массовости вовлеченных в процесс.

Что бы мы об этом ни думали, спрос на эстетический эквивалент духовного смысла породил предложение. Возник тотальный арт-рынок, вовлекший в свою сферу все, что могло служить средством создания иллюзии смысла. Любой артефакт, любое явление, любое событие получило возможность репрезентироваться как произведение искусства. Основным критерием состоятельности всякого эстетического проекта стали его продажи: истинно красиво то, что покупают. Поэтому главнейшими аренами арт-рынка тоже стали рынки, среди которых возобладали дизайн и реклама.

Дизайн предложил виртуозный набор средств эстетизации среды, приобретший демонический характер, и индустрия создания интерьеров, как кажется, стала колоссальным инструментом эстетически настроенного субъекта постмодерна. Предприимчивые дельцы от дизайна вывалили на рынок все возможное, включая «красивые» похороны, лишь бы создать иллюзию, что непредставимое существует. Уверенность в том, что диковинная смесь японских садиков, художественных образцов индей-

ской культуры и чего-нибудь еще неминуемо приведет к снятию стресса, не менее навязчиво транслировали масс-медиа. Этим поспешила воспользоваться реклама – специфический вариант арт-рынка – культивирующая идею, состоящую в том, что любое представимое может дать беспроблемное узнавание и уверенность в счастье, даруемом обладанием тем или иным продуктом. И дизайн, и реклама стали ориентироваться на публику, которая хочет испытать ностальгию по невозможному, по событию, отсылающему к непредставимому изнутри представимого, из обезличенного рождающего иллюзию лица, на что намекнул еще Лиотар [11].

Стоит ли удивляться, что сплошь и рядом посыпались печальные констатации тотальной вовлеченности в арт-рынок не столько вещей, сколько людей. Кажется, уже негде найти аргументы для опровержения мысли о том, что создающие судьбу личности вещи превращают личность тоже в вещь, культивируемую в процессе ее эстетического и совершенно бессмысленного становления. Возникла специфическая атмосфера продажности, реновирующая старый девиз «лови минуту!». Следует немедленно выставить на продажу все, что покупает «обесмысленная» личность постмодерна, ибо важен только один критерий – деньги. С другой стороны, по совершенно непонятной причине теории и дельцы арт-рынка продолжают действовать, не думая наперед, словно собираются жить, вечно играя в одни и те же правила. И почему-то на задворки сознания отодвигается мысль, что как бы ни был совершен созданый по всем правилам арт-рынка интерьер, в обезличенной культуре рождается ощущение бездомности – оборотная сторона космополитизма XXI века.

Между тем мы забыли о простом и очевидном факте. Истинное содержание кризиса культуры состоит вовсе не в утрате смысла мира, не в том, что он обезличил культуру, сделал ее массовой, создал условия превращения ее артефактов в средство создания эстетического эквивалента смысла. Посткризисное пространство культуры не является массовой копией его событий. Напротив, его истинное значение состоит в обретении личностью духовной свободы. После кризиса каждому открылась перспектива воссоздания собственного смысла существования. Мы пока еще не осознали до конца, что такое свобода и как ее реализовать. Непроясненность свершившейся трансформации структуры личности пугает. Недоосмысленные трактовки свободы, артикулированные философским понятием экзистенциального переворота, все еще не стали достоянием обыденного сознания. Принципиально новая ситуация в культуре провоцирует ее субъекта на бегство от свободы, механизм которого еще лет сорок назад раскрыл Э. Фромм [15]. И почти все, что было сказано выше, объясняется именно потребностью бегства от недоосмысленной свободы, от неспособности ею распорядиться.

Но как бы то ни было, свобода личности самостоятельно определяться со смыслом существования становится все более очевидной. Неизвестно, когда произойдет ее окончательное признание, но когда это случится, станет ясно, что арт-рынок – не самодовлеющая демоническая структура, не ужасное порождение внечеловеческих сил, порабощающих личность, и что его креаторы не всемогущи. Мера участия человека в арт-рынке определяется им самим. Внутри структуры личности – и только там – всякий раз обнаруживается субъективная граница между свободой реализации собственного смысла и «цеплянием» за вещи. Вдруг обретенное ощущение границы дает признание, что личность не предназначена к растворению в вещах. Говоря о тотальности арт-рынка, мы должны понимать, что перед каждым открыта возможность преодолеть страх утраты связности с вещами и обрести свободу смыслообразования. В какой-то мере это уже так и есть. Бессмысленно говорить о порабощенности эстетизмом субъекта постмодерна, ибо все, что относится к простору личностной свободы, остается сокрытым от взора аукциониста, дизайнера, социолога или философа.

Координаты свободы могут быть обозначены и вещами. Тогда означаемое ими составит пространство Дома личности, в котором теплится неразгаданная тайна бытия. В силах человека задуматься, где ему быть – в Доме или в его обезличенной, но комфортной копии. Первый можно потерять и переживать потерю как утрату, изгнание, но озаренное в нем восстанет, воссоздастся в душе. И наоборот – покинутый человеком дом опустеет без него. Потеря копии дома ведет к аннигиляции, саморазрушению личности, оставшейся без продолжения телесности как условия существования. А исчезновение человека там, где вещи стали заменой человеческих отношений, незаметно – он исчезает как декоративная фигурка из дизайнерской студии.

Процесс различения границы неподвластен манипуляциям. Его можно не заметить, осмысленно игнорировать, пытаться целенаправленно подавить, но от этого ничего не изменится. Человек неуклонно движется по пути своего взросления. Личность интенционально уже направлена к обретению идентичности, к открытию способа самопознания. Никто не знает, как и когда это произойдет. Но признание свободы и, что еще важнее, ответственности за нее предрешено манящим простором осуществления тайны бытия в глубине внутреннего мира личности.

Что значит арт-рынок перед лицом признания этого факта? Сиюминутное явление, мелькнувшее в вечности? – Вряд ли. На жизнь каждого из нас еще достанет его правил. Но стоит ли жить исходя из гиперболы одного из монархов эпохи барокко – после меня хоть потоп? Позволяя себе обратить свободу в стихию рынка, мы платим высокую цену. До тех пор пока бездумно продаем или покупаем, продаемся или, покупая, хулим продажность, мы остаемся в круге потребления, не выводящем к различению существования и смысла, остаемся безразличными, безли-

кими. Какую составляющую души мы позволяем разбередить и обезличить, вступая в круг правил дизайна и рекламы? Что из нашего внутреннего мира мы охотно вверяем арт-рынку? Что еще не дает нам признать, что лик личности – это то, что сотворимо только личностью и то немногое, что не продается? Универсального ответа нет и не может быть. Но его субъективная вероятность теплится в каждом из нас.

### Список литературы

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / пер. с нем. – М.: Прогресс-Традиция, 2000.
2. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / под ред. Ю. А. Здравового. – М.: Медиум, 1996.
3. Бергер П. и Бергер Л. Социология: Биографический подход // Личностно-ориентированная социология. – М.: Академ. проект, 2004.
4. Бердяев Н. Царство духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995.
5. Бодрийар Ж. Система вещей / пер. с франц. – М.: Рудомино, 1995.
6. Бубер М. Проблема человека / пер. с нем. – Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1998.
7. Герман М. Модернизм: искусство первой половины XX века. – СПб.: Азбука – классика, 2005.
8. Инглхарт Р. Постмодерн: Меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. – 1997. – № 4. – С.6–33.
9. Карлейль Т. Теперь и прежде / пер. с англ. – М.: Республика, 1994.
10. Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с датск. – М.: Республика, 1993.
11. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Архетип. – 1997. – № 2. С. 61–66.
12. Луман Н. Общество общества. Ч. IV. Дифференциация. – М.: Логос, 2006.
13. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика: Философия культуры / Вступ. ст. Г. М. Фридлендера; сост. В.Е. Багно. – М.: Искусство, 1991.
14. У. Эко. Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна // Философия эпохи постмодерна: сб. переводов и рефератов. – Минск: Красико-принт, 1996. – С. 48–74.
15. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / пер. с англ. – Минск: Поппури, 1998.
16. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. – М.: Медиум, 1994.
17. Williams R. Culture, Fontana New Sociology Series, Glasgow, Collins, 1981. US edition, The Sociology of Culture, New York, Schocken, 1982.

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 130.2:2

*М. С. Розанова*

### **Проблемы формирования общероссийской идентичности в эпоху глобализации: религиозный и правовой аспекты**

В статье анализируются предпосылки формирования общегражданской идентичности в современной России в контексте глобализационных процессов, освещается роль религиозных институтов в становлении концепции «универсальных» прав человека и обозначена проблема комплементарности данной концепции в рамках православия и ислама в России.

The article presents an analysis of the prerequisites for the formation of civic identity in contemporary Russia in the context of globalization processes, highlights the role of religious institutions in the development of the concept of "universal" human rights, as well as denotes the problem of complementarity of this concept to Christianity and Islam in Russia.

**Ключевые слова:** общегражданская идентичность, глобализация, религия, концепция прав человека.

**Key words:** civic identity, globalization, human rights concept, religion.

Резкое изменение структуры постсоветского российского общества в условиях размывания прежних ценностей стало серьезным вызовом на пути гармонизации общественных отношений и консолидации общества. После распада СССР на смену единой общегражданской (политической) идентичности пришла идентичность размытая и фрагментарная. Ее определяющими элементами выступили не столько политические, сколько аскриптивные, этнические, территориальные, культурные и религиозные начала. Данная ситуация усугубляется воздействием глобализационных процессов, которые, с одной стороны, направлены на универсализацию ценностной сферы и образа жизни, с другой – порождают устойчивые тенденции локализации в ряде регионов России.

Помимо существующих проблем формирования общероссийской идентичности на социокультурном уровне, дискуссионным остается вопрос о политической идентичности и общезначимых принципах полити-

ческого управления страной. В России – с ее спецификой поликонфессионального и многокультурного государства, государственно-территориального деления, в том числе, по национально-территориальному принципу – крайне неэффективны попытки следовать позитивистскому правопониманию, отождествляющему право и закон. Слабость такого подхода на современном этапе развития российского общества обусловлена тем, что для последнего «особую значимость приобретают проблемы связи права и нравственности, правового идеала и правовой реальности, законности и справедливости, социальной ценности права и правосознания» [4, с. 13].

Процесс перехода к правовому государству и учреждение новых принципов государственного и общественного устройства, заимствованные из международного права и романо-германской правовой системы и закрепленные в новом законодательстве РФ, на данном этапе ставит под вопрос консолидацию граждан на основе общегражданской политической идентичности. В политико-правовой сфере поликонфессиональной многокультурной России накоплено множество противоречий. Одно из них – несоответствие закрепленных в Конституции принципов международного права в области прав человека их практической реализации. Чтобы понять причины декларативности основных положений новой Конституции, особенно ее второй главы – «Права и свободы человека и гражданина» – необходимо кратко рассмотреть недавнюю историю развития концепции прав человека в культурно-историческом философском контексте. Ключевой момент идеологии прав человека – то, что этот феномен есть порождение западной мысли.

Многие ценности современной западной культуры, включая права человека, по большей части соотносятся с претерпевшей кардинальные изменения христианской идеей о том, что человек был создан по образу Бога и, следовательно, заслуживает признания своего достоинства как Его творение. В данном случае сама природа человека может быть представлена в двух измерениях – телесном и духовном. Именно духовное измерение характеризует человека как Божественное творение и тем самым определяет его достоинство. Кроме того, идея равенства перед законом и судом коррелирует с христианской идеей универсальности. В рамках естественного права человеческое достоинство полагается как базис всего перечня прав, потому что оно «дано человеку как неотъемлемая часть его существования – существования, которое проистекает из трансцендентального источника бытия» [9, р. 12]. Права человека, как они зафиксированы в основных нормах международного права, внутренне присущи каждому: они не есть простой продукт социальной кооперации, но относятся к естественным правам и потому универсальны и полагаются равными для всех [8, р. 391, 401].

Попытка воплощения идей естественного права в жизнь была предпринята в XX в., когда кризисные события в политической и культурной сферах (рост тоталитарных идеологий, хаос, царивший после Первой мировой войны) в 1930-х гг. привели к активизации экуменического движения в Северной Америке и Европе. Целью этого движения было создание нового мирового устройства, основанного на «справедливом и долговременном» мире и на уважении и соблюдении прав человека. Религиозные (христианские) и политические лидеры сплотились, чтобы найти способы установления «послевоенного порядка». В ходе их деятельности была основана Комиссия по правам человека, а 10 декабря 1948 г. принята Всеобщая декларация прав человека.

Этому предшествовал длительный процесс переговоров между христианскими лидерами. Руководители экуменического христианского движения организовали в 1938 г. Всемирный совет церквей. Но, несмотря на название, в его состав входили практически исключительно лидеры протестантских церквей, характеризующие себя как «либеральных христиан». Своей задачей Совет ставил выработку стратегии установления «нового мирового порядка», чтобы защитить человечество от тоталитарных режимов [11, р. 841]. Члены ВСЦ пришли к заключению, что «мировое сообщество, дабы стать “глобальным этосом”, нуждается в духовном единстве, которое, как будто случайно, оказалось комплементарным христианской вере католиков и протестантов» [11, р. 845]. Поэтому Всеобщая декларация прав человека стала, по сути, религиозным выражением данного этоса.

Итак, экуменическое религиозное движение (главным образом, протестантизм) внесло огромный вклад в написание Всеобщей декларации прав человека, что особенно касается ст. 18: «Каждый обладает свободой мысли, совести и вероисповедания». И это стало значительной победой «объединенного христианского» движения в попытке исправить современную ситуацию, создать «наднациональный послевоенный мировой порядок», свободный от вмешательства национальной государственной власти, благодаря внедрению христианских (или, скорее, протестантских) принципов в современном мире. Так называемый наднациональный послевоенный мировой порядок можно определить как «мировое гражданское общество», отчасти отличное от классического «гражданского общества», поскольку состоит из индивидов и групп, объединяющихся в «свободные ассоциации безотносительно к их принадлежности к гражданству какой-либо страны» [7, р. 731]. Основной задачей нового мирового общества объявляется сосредоточение всех усилий на реализации положений Декларации и поддержании таких ценностей, как толерантность, солидарность и уважение человеческого достоинства, свобода в политической, экономической, культурной и частной жизни, равенство традиций.

Подтверждение значимости фундаментальных идей современной теории прав человека – то, что они зародились еще в Античности, в трудах мыслителей Древней Греции и Рима. Впоследствии в христианском вероучении на протяжении долгого времени обосновывалось социальное непротивление личности «власть предержащим»<sup>1</sup>, а в последующие периоды появились идеи возвеличивания человеческого достоинства, трансформировавшиеся на Западе, в частности, в концепции персонцентризма и закрепленные в Новое и Новейшее время в естественно-правовой доктрине<sup>2</sup>.

Таким образом, универсальность и неотчуждаемость естественных прав человека в полной мере изложены во «Всеобщей декларации прав человека», которая была принята Генеральной Ассамблеей ООН в 1948 г., в «Европейской конвенции о защите прав и свобод человека», принятой в 1950 г., в «Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации», принятой в 1981 г., и т. д., где человек признаётся равноправным с государством субъектом власти; принцип народного суверенитета стал актуальным для западной цивилизации сравнительно недавно. Если учесть, например, тот интересный факт, что равные права женщин были признаны в Швеции лишь в 1974 г., а в графстве Лихтенштейн – в 1981 г., правомерно ли требовать соблюдения новых стандартов от тех стран, население которых не то что не может их принять, но даже адекватно воспринять?

Трудность в реализации идеи прав человека в ряде государств во многом объясняется и тем объективным фактом, что для их осуществления необходимо выполнение, по крайней мере, двух условий. К ним следует отнести высокий уровень экономического развития и развитые институты правовой культуры «западного образца» в обществе [1, с. 618]. Кроме того, включение прав «второго» (социально-экономические права) и «третьего» (коллективные права) поколения в перечень основных неотъемлемых прав – просто недоразумение. К неотъемлемым правам можно отнести лишь те, которые не зависят от экономического и культурного развития общества и нацелены на

---

<sup>1</sup> «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро» (1 Пет. 2:13–14); «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13:1); «Каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1-е Кор. 7:20); «...начальствующего в народе твоём не злословь» (Деян. 23:5; Исх. 22:28) и т. д.

<sup>2</sup> Имеются в виду работы в рамках концепции естественных прав человека: «Второй трактат о гражданском правлении» Джона Локка, «О духе законов» Шарля Луи Монтескьё, «К вечному миру. Трактаты о вечном мире» Иммануила Канта, «Права человека и естественный закон» Жака Маритена и др.

утверждение принципа свободы человека и предоставление гарантий от произвола государственной власти. Расширение перечня прав и свобод делает «права человека» относительной категорией вне всякого основания и претензий на универсализм. Различия в экономическом уровне и возможностях государств, находящихся на разных ступенях развития, не позволяют всем странам равно гарантировать своим гражданам права «второго поколения» (в первую очередь, право на социальную защиту), вследствие чего упомянутые права являются скорее относительными, чем неотъемлемыми. Это накладывает тень на весь перечень «неотъемлемых» прав человека, в том числе, право на жизнь, свободу. Именно из-за невозможности реализации всего комплекса прав человека многие сторонники культурного релятивизма отказываются признавать указанные права в качестве основы законодательства.

Определенные нормы международного права в области прав человека с трудом воспринимаются даже на теоретическом уровне в странах, культурные традиции и историческое наследие которых существенно отличается от культурных традиций и исторического наследия ведущих западных государств. Так, если в большинстве стран западного мира, где религиозные нормы традиционно играют значительную роль в жизни общества, есть смысл говорить о реализации теории естественного права, то в большинстве регионов России очень сложно апеллировать к его нормам, поскольку они отсылают к этико-религиозным требованиям, что не будет иметь действия на все еще «привычной для нас материалистической почве» [3, с. 7].

Критическую позицию по отношению к современной доктрине прав человека занимает набирающая все больший политический вес Русская православная церковь. «Эта концепция родилась и развивалась в западных странах с их особой исторической и культурной судьбой. Следует признать, что в данных условиях она имела свои успехи, но обнаружила и недостатки», – отметил на соборных слушаниях («Права человека и достоинство личности. Церковно-общественный взгляд») 28 февраля 2006 г. председатель Отдела внешних церковных связей Московского патриархата митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (ставший в январе 2009 г. Патриархом Московским и всея Руси) [5]. Такая позиция естественна для РПЦ, поскольку восточное христианство развивалось иначе, чем западное. Для западного богословия переосмысление понятия равенства всех перед Богом и обоснование концепции прав человека с ориентацией на персоноцентристское начало, а также принципов справедливости не божественной, а человеческой не могли не наметить четкие демаркационные линии между церковью и государством.

Как отмечает В.В. Зеньковский, уже Фома Аквинский «установил то “равновесие” между верой и знанием, которого требовала и ждала его эпоха, – он просто уступил знанию (философии) всю территорию того, что может быть познаваемо “естественным разумом”... То, что впоследствии вылилось в учение о полной автономии разума, что определило затем всю судьбу западноевропейской философии» [2, с. 12–13]. На фоне этого богословие на Руси практически никак не развивалось вплоть до XVII в., когда впервые были открыты духовные учебные заведения – Киевская академия (1627 г.) и Московская славяно-греко-латинская академия (1685 г.). Невзирая на некоторые подвижки в церковной сфере (а церковь была теснейшим образом связана с институтом самодержавия), идея прав человека как важнейший принцип, укрепляющийся с XVII в. в европейских государствах, никогда не культивировалась в недрах русской политической мысли той эпохи и не овладевала сознанием широких масс населения.

Несмотря на все вышеизложенные аргументы, сложно в стратегическом плане однозначно оценить действия представителя светской публичной власти, главного защитника закрепленных в Конституции РФ прав человека – на этих слушаниях уполномоченный по правам человека в РФ Владимир Лукин выразил полное согласие с общей официальной критикой концепции прав человека со стороны Русской православной церкви [5]. Тем не менее данная точка зрения отражает мировоззренческие позиции значительной части населения России, причисляющей себя к РПЦ. Это подтверждается исследованиями, проведенными Н. Влас и С. Жержиной по результатам масштабного проекта «Изучение европейских ценностей» [12, р. 344]:

Корреляция конфессиональной принадлежности  
и отношения к демократии, %

	Католики	Православные	Протестанты
Сторонники авторитарной власти	1	3	1
Сторонники полудемократического режима	15	21	8
Сторонники демократии	84	76	91

Полученные данные демонстрируют, что почти четверть респондентов из числа православных верующих выражают поддержку полудемократическому и авторитарному политическим режимам, не в полной мере соблюдающих права и свободы граждан, в то время как аналогичный показатель среди протестантов не превышает 9 %, а среди католиков – 16 %.

Помимо понятных коллизий между идеями восточного и западного христианства существует и более проблемный пласт – взаимоотношения российского общества с исламом<sup>1</sup>. В России официально проживает порядка 20 млн мусульман, но мусульманскую общину невозможно представить как нечто монолитное<sup>2</sup>. Разнообразие направлений и доктрин в рамках мозаичного, многопланового феномена под названием «российский ислам» затрудняет единое истолкование основополагающих догм мусульманской веры и их трактовки различными школами и течениями в России в связи с концепциями прав человека. Конечно, эта чрезвычайно важная тема взаимодействия позитивного и обычного права, предписаний закона и обычаев и традиций требует подробного отдельного рассмотрения, но некоторые факты все же хотелось бы осветить.

История пребывания Северного Кавказа в составе России имеет длительную традицию комплементарного (а зачастую и некомплементарного) сочетания российского права с адатским и мусульманским правом (шариатские суды, обычай решать местные политические вопросы при участии института старейшин и др.). Исключительный характер российской имперской политики на Кавказе проявился в признании легитимности правового плюрализма (в данном случае – легитимности адатского и мусульманского права, формирующего на протяжении столетий правовое сознание и правовую культуру в данном этническом социуме). И по сей день «адат и шариат... выступают в мусульманских сообществах в качестве самодовлеющих феноменов, детерминантой правового мышления, преемственной частью системы правовых ценностей. С этой точки зрения они являются социально обусловленными» [4, с. 9].

Сегодня актуальные проблемы соединения европейской (романо-германской и англосаксонской) правовой семьи и мусульманской правовой культуры обретают в Российской Федерации не просто теоретическое, но и практическое значение. В рамках становления правового государства неприемлемость конституционных норм, единых

---

<sup>1</sup> Под исламом понимается весь комплекс верований, представлений и обрядов, бытующих в народе и воспринимаемых им самим в качестве вполне соответствующих мусульманской религии. Сюда же относятся и так называемые «доисламские верования», составляющие один из элементов явления, получившего в религиоведческой литературе название «народного», или «бытового», ислама [6, с. 5].

<sup>2</sup> Немецкий исламовед Петер Антес в работе «Ислам в современном мире» отмечает: «Ислам в такой же мере универсальная религия, как и форма жизни, имеющая регионально-культурный отпечаток. Вера и учение, как и “богослужение” на арабском языке, являются общими для всех мусульман, но религиозные обычаи, традиции, обряды, напротив, имеют ясно выраженные черты региональных культур, что позволяет, к примеру, отличить турецкий ислам от индийского или индонезийского» (цит. по: Ярлыкапов А. А. Ислам у степных ногайцев [6, с. 8]).

для всех, выявляется в процессе укрепления набирающих все бóльшую силу традиционных институтов – адатского и мусульманского права. Традиционные системы права и сегодня сохраняют мощный регулятивный потенциал, проявляющий себя часто наряду с нормативно-правовыми актами государства, а иногда и в противовес последним. Игнорирование мусульманской правовой культуры в ходе насильственного насаждения единых принципов правового государства европейского типа может привести к разрушению традиционного неформального нормативного регулятора межличностных и публичных отношений и катастрофическим последствиям в Северо-Кавказском регионе.

В западной философской парадигме широкое распространение получило представление о том, что влияние западной культуры практически всеобъемлюще, и мы имеем дело с новым самовосприятием, когда всё больше людей рассматривают себя как *личности* и тем самым требует уважения их достоинства и соблюдения их основных прав. Эти изменения в самосознании широко распространены и характеризуют сущность общемирового процесса глобализации. Современные тенденции формирования гражданского общества даже в восточных странах указывают на усиление стремления к соблюдению личных прав человека, к уважению человеческого достоинства и развитию индивидуального самосознания [10]. Тем не менее этот процесс нельзя назвать завершенным. И как-то предугадать его дальнейшее развитие чрезвычайно сложно. Если же говорить о России, то в условиях возрождения религиозных традиций (православие, ислам, буддизм), усиления процесса этнизации сознания и тенденций правового плюрализма в ряде регионов выдвижение конституционно-правовых ценностей в качестве базиса, скрепляющего регионы в единый политический организм и способствующего формированию единой общероссийской идентичности, представляется утопичным.

#### Список литературы

1. Алексеев С. С. Право: азбука – теория – философия: Опыт комплексного исследования. – М., 1999.
2. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. – М., 1997.
3. Кудрявцев Н. В. О правопонимании и законности // Государство и право. – 1994. – № 3.
4. Мисроков З. Х. Адатское и мусульманское право народов Северного Кавказа в российских правовых системах (XIX–XX вв.): дис. ... д-ра юрид. наук. – М., 2003.
5. Официальный сайт Московского патриархата. URL: (<http://www.patriarchia.ru/db/text/85983.html>).
6. Ярлыкапов А. А. Ислам у степных ногайцев. – М., 2008.

7. Christenson G. A. World Civil Society and the International Rule of Law // *Ibid.* – 1997. – V 1. 19. – No. 4.

8. Donnelly J. Human Rights as Natural Rights // *Human Rights Quarterly.* – 1982. – V. 4. – No. 3.

9. Endries E. M. Religious and Philosophical Norms in Constitutions of Germany and the United States // *Church Autonomy: A Comparative Survey.* Frankfurt am Main; Berlin; New York; Oxford; Wien, 2001.

10. Khuri R. K. Freedom, Modernity and Islam: Toward a Creative Synthesis (Modern Intellectual and Political History of the Middle East). – London, 1998.

11. Nurser J. S. The «Ecumenical Movement» Churches, «Global Order» and Human Rights: 1938–1948 // *Human Rights Quarterly.* – 2003. – V. 25. – No. 4.

12. Vlas N., Gherghina S. Where does religion meet democracy? A comparative analysis of attitudes in Europe // *International Political Science Review.* – 2012. – V. 33. – No 3.

*Г. Н. Лебедева, А. Г. Давыденкова*

### **Десекуляризация мира: всерьез и надолго?**

В статье рассмотрен современный процесс взаимодействия светской и религиозной идеологий в современную эпоху. Провал мультикультурализма является показателем того, что западная цивилизация уже не способна предложить трансцендентные идеалы. Процесс десекуляризации продолжается и в настоящее время.

The article is devoted to modern process of interaction of secular and religious ideologies. The failure of multiculturalism proves that Western civilization can't offer transcendental ideals any more. The process of desecularization is very much an issue today.

**Ключевые слова:** секуляризация, десекуляризация, светские идеологии, политизация религии, мультикультурализм, исламизм, постхристианство, глобализация.

**Key words:** secularization, desecularization, secular ideologies, religion politization, multiculturalism, Islamism, post-Christianity, globalization.

Конец прошедшего XX в. ознаменовался поразительным феноменом – резким усилением роли религии во всех сферах жизни человека. В политике, экономике, культуре – всюду религиозный фактор играет значительную, а во многих регионах Земли и определяющую роль. Этот феномен оказался неожиданным для большинства ученых и даже, как ни парадоксально, для многих традиционных религиозных деятелей. Еще недавно многие ученые, да и простые граждане, разделяли выводы французских просветителей XVIII в. о том, что религия является изобретением господствующих классов для подавления народных масс, и что по мере прогресса и развития образования религия исчезнет. Такие влиятельные философские системы XIX–XX вв., как позитивизм или марксизм, также исходили из того обстоятельства, что религия есть всего лишь «опиум для народа». Даже консерваторы рассматривали религию как часть великой исторической традиции своей страны, но не как нечто, дающее миру трансцендентную идею. Неслучайно Христианско-демократические партии Западной Европы подчеркивали свой интерконфессиональный характер, причем личное исповедание христианской веры совершенно не требовалось для членов партий. Секуляризация («обмирщение») культуры и политики, начавшаяся в Европе примерно с

XVII в., постепенно под влиянием европейской культуры и западного колониализма на все другие материки, казалось, приведет к закономерному результату – полному исчезновению религии.

Но начиная с 70-х гг. XX в., по мере подъема исламского движения и исламской революции в Иране политологи заговорили о религиозном ренессансе во многих регионах мира. Появились такие термины, как «политизация религии» и «религизация политики». На рубеже веков стало ясно, что религизация политики является фактором достаточно постоянным, охватившим в той или иной степени почти все страны мира. Конфликт в Ольстере, длящийся уже много десятилетий, христианские антикоммунистические движения в восточной Европе, особенно в Польше, войны, приведшие к распаду Югославии, – все это свидетельствует о возрастающей роли религии в жизни общества. А вместе с исламским движением в Иране (с 1979 г.) заговорили о возрождении религиозных идеалов во многих регионах мира.

Подъем исламизма в странах Ближнего Востока уже давно воспринимается как что-то постоянно свойственное региону. Между тем, неоднократные приходы к власти в миллиардной светской Индии индульской религиозной партии «Бхаратия Джаната партии» (БДП), которые в значительной степени упразднили светский характер республики, не вызвали такого внимания специалистов, как отдельные экстремистские вылазки исламистов в других странах. В настоящее время более половины стран Латинской Америки управляются умеренными или радикальными левыми, которые, однако, вдохновляются не столько учением Маркса, сколько «теологией освобождения». Наконец, коммунизм в восточной Европе сокрушила в значительной степени позиция католической церкви времен Иоанна-Павла II. В самом деле, какие-нибудь забастовщики на гданьских судостроительных верфях боролись, конечно, в первую очередь, за материальные ценности, но вряд ли их вдохновлял свободный выбор между кока-колой и пепси-колой. Зато католицизм, который в силу исторических условий в Польше носит объединяющий всех поляков характер, действительно сумел сплотить значительную часть нации против власти коммунистической партии.

В странах Запада, особенно в Европейском Союзе, религиозное возрождение также наблюдается, хотя оно почти не связано с традиционными церквями. Относительно традиционных религиозных структур Европы можно констатировать, что они продолжают переживать кризис, тянущийся уже более столетия. На этом основании Европу неоднократно пытались объявить «постхристианским» континентом. Показательно, что в проекте конституции Евросоюза, которую пытались ввести в силу в 2005 г., вообще не говорилось о христианских корнях европейской цивилизации, зато много – о «правах», причем, в первую очередь, правах различных «меньшинств». Кстати, эта конституция была отвергнута на общенациональных референдумах во Франции и Нидерландах. Однако

роль христианских организаций в этих референдумах была незначительной. В основном против превращения своих стран во что-то «общеевропейское» французы и голландцы голосовали исходя из националистических или леворадикальных настроений, и лишь в меньшей степени – из религиозных побуждений.

В основном для западных стран за последние десятилетия характерен всплеск религиозного сектантства. Сообщения о групповых самоубийствах сектантов или о преступлениях, совершенных ими, постоянно появляются строчки в СМИ. В целом ряде западных стран представители различных нетрадиционных сект составляют до 10 % населения. Всплеск этих религий напрямую связан с тем, что многие традиционные конфессии оказываются не в состоянии предложить приемлемые ответы на возникающие личные и общественные проблемы.

Помимо доморощенных сект, многие молодые европейцы и американцы массово принимают религии, не свойственные Западу. То, что во Франции не менее 150 тыс. коренных французов стали мусульманами, а в США несколько миллионов белых американцев относятся к различным восточным культам, уже не удивляет. По данным разных опросов, каждый год ислам принимают около 20 тыс. американцев, 50 тыс. британцев, 4 тыс. немцев. Впрочем, религиозный подъем в западных странах охватил огромные и все более растущие массы цветных иммигрантов. Но об этом чуть позже.

Процесс возрождения религии во многих регионах мира получил название «десекуляризация». Приставка «де-» означает противоположный секуляризации процесс, т. е. расширение влияния религии на все сферы жизни человеческого общества. Иногда данный процесс называют более поэтично – реванш Бога. Причины данного явления, независимо от его названия, многообразны, но понятны. Светские идеологии, какими бы они ни были, господствуя практически весь XX век, оказались не в состоянии решить стоящие перед обществом проблемы. Как бы ни относиться к идеологиям анархизма, коммунизма, фашизма, западной демократии, очевидно, что ни одна из этих идеологий не добилась победы. Социальные последствия Русской революции, от которых выиграла пролетарии Запада, в конце-концов оказались повержены в результате предательства собственных вождей. Военная организация германского фашизма не привела к победе. Наконец, западная демократия вовсе не оказалась победителем в результате крушения своего оппонента в СССР. Демократии западного образца оказались не в состоянии реагировать на проблемы, вставшие перед человечеством на рубеже XX–XXI веков. И в таких случаях, как всегда, старые добрые, овеянные многовековым опытом идеи национальной идентичности, отечественной культуры, основанные на традиционной религии, вновь приобретают известность и массовую поддержку.

Есть в десекуляризации современного мира и еще одно обстоятельство. С последнего десятилетия прошлого века мир переживает эпоху глобализации. Под ней следует понимать постепенное ослабление и, в перспективе, полное исчезновение суверенитета некогда независимых государств. В самом деле, на протяжении пяти тысячелетий именно государство было основной формой социального и политического бытия человека. Но глобализация привела к тому, что теперь экономика, финансы, социальная политика каждой отдельной страны управляются никем не выбранными наднациональными органами типа Международного валютного фонда (МВФ), Всемирной торговой организации (ВТО) и др. Иначе говоря, никем не выбранной финансовой олигархией. В глобализованном мире не предусмотрено никакой демократии (хотя остаются демократические процедуры в виде периодических выборов и многопартийности). Мировая властвующая элита проводит политику ликвидации социальных завоеваний, достигнутых массами в западных странах. В результате, в связи с переводом целых отраслей промышленности из западных стран в регионы с дешевой рабочей силой на Западе начался процесс исчезновения «среднего класса». Намеренно подрываются национальные культуры и традиционные религии всех стран мира, поскольку их последователи могут выступить против унификации. Частью подрыва национальной идентичности стала политика поощрения массовой иммиграции (при наличии массовой безработицы в собственной стране).

В результате национальное государство утратило реальный контроль над экономической, культурной и вслед за этим, над политической жизнью. Но когда везде господствует один и тот же неправильный английский язык, голливудские блокбастеры, «кока-кола» и прочие «бренды», то неудивительно, что сопротивление глобализации заключается в борьбе за национальную самобытность. При этом национальная самобытность нередко заключается в традиционной культуре, базирующейся на традиционной религии. Таким образом, глобализация только подхлестнула процесс десекуляризации многих регионов мира.

Знаменитый британский историк XX в. А. Тойнби напрямую связывал возникновение, развитие и затухание цивилизаций с этими же процессами в религиозной сфере. Более того, он считал, что в основе цивилизационного развития лежат процессы, происходящие в религии, а в ряде случаев «цивилизации являются служанками религии». В общем плане цивилизации, утверждал Тойнби, «управляются духовным прогрессом человечества». Впрочем, задолго до Тойнби к этому выводу пришли русские славянофилы, подчеркивавшие, что особенности каждого культурно-исторического типа определяются, в первую очередь, религией.

Итак, «реванш Бога» обусловлен многими вполне прозаическими причинами современного развития. Вполне возможно, что в ближайшей перспективе в мире в целом и в России будет иметь место новая атеистическая волна. Но сегодня можно наблюдать продолжающуюся десекуляризацию мира, что, несомненно, является одним из самых важных моментов мирового развития.

В наши дни, когда происходит глобальная трансформация всего общества, изменения, затрагивающие основы культуры и цивилизации, делают актуальной проблему идентичности человека в сфере религии, что связано также и с проблемами современного религиозного общества.

«Мы являемся свидетелями метаморфоз общества, в ходе которых люди освобождаются от социальных форм индустриального общества – от деления на классы и слои, от традиционных семейных отношений между мужьями и женами, точно так же как в ходе Реформации они освободились от господства Церкви и переходили к формам жизни светского общества» [1, с. 78].

Лидеры общества, политтехнологи, простые граждане всё чаще обращаются к наиболее устойчивым критериям, доказавшим в течение времени свое значение и роль в сохранении и выживаемости. Религия является важнейшим фактором, определяющим специфику и назначение цивилизации, социальные отношения. Есть объективные факторы, в соответствии с которыми можно говорить о «традиционной религии». К ним относят, в частности, степень воздействия данной религии на ментальность и образ жизни народа или группы народов, на становление и развитие государства и национального самосознания, на стандарты поведения и восприятия мира [2, с. 287].

В разных странах политика, миграция, кризис семейных ценностей, падение солидарности, нетерпимость и толерантность по-разному проявляются в связи с религиозными традициями. Рассмотрим, как складывается сегодня отношение к религии в Европе и России.

Европу сложно воспринимать как что-то усредненное: в различных государствах доля людей, считающих себя последователями религии, разная. Большинство населения таких стран, как Кипр (98 %), Румыния (92 %) и Польша (93 %), заявляют о своей приверженности определенному религиозному течению, чуть меньше последователей определенных конфессий в Ирландии (87 %) и Португалии (80 %). Наименьшие доли считающих себя последователями религии – в Нидерландах (41 %), Швеции (32 %), Эстонии (28 %). Россия (49 %) по этому показателю ближе к Франции (50 %). Наибольшая доля верующих, совершающих молитву каждый день, зафиксирована в Польше (48 %), Румынии (49 %), Ирландии (44 %), на Кипре (39 %), в Португалии (32 %), на Украине (30 %), в Словакии (30 %). Отправление культа в этих странах важно для поддержания устойчивости и поиска национальной идентичности. По-

сещение религиозных служб не столь популярно даже в тех странах Европы, где все население является последователями определенной религии. Доля тех, кто посещает церковь ежедневно, не превышает 4 %.

В России среди опрошенных на предмет самоидентификации (отношение себя к какой-либо религиозной конфессии) подавляющее большинство (87 %) считают себя православными (от общего числа россиян – 43 %). На втором месте – ислам: 11 % верующих (6 % от числа опрошенных) идентифицируют себя с мусульманами. При определении степени религиозности россиян выяснилось, что российское общество скорее светское. Около половины опрошенных в России, по данным ESS (European Social Survey – Европейское социальное исследование) в целом не религиозны, в их числе 14 % отмечают, что они совершенно не религиозны, 32 % – скорее нет, 22 % колеблются при определении степени своей религиозности. О характере религиозности можно судить не только по субъективной самоидентификации респондентов, но и по уровню религиозной активности.

Около трети россиян посещают религиозные службы более-менее регулярно, в их числе: раз в неделю и чаще – только 4 % опрошенных, раз в месяц – 8 %. Еще больше число тех, кто участвует в публичных богослужениях только по религиозным праздникам (19 %). Четвертая часть россиян (27 %) делают это лишь изредка, свыше трети опрошенных (41 %) указывают, что никогда не посещают религиозные службы. Более характерно для россиян общение с Богом посредством молитвы. Ежедневно молятся 15 % опрошенных. Немного реже, но как минимум раз в неделю – 6 %, ежемесячно или хотя бы по религиозным праздникам – 14 %, еще реже – 16 %. Около половины (46 %) никогда не совершают молитву [2, с. 296].

По данным Европейского социального исследования, в Европе абсолютное большинство составляют представители христианских конфессий, что определено всей историей Европы. При этом есть определенные регионы распространения христианства. Относят себя к католицизму во Франции 85 % последователей религии, в Португалии – 97 %, в Испании – 94 %, в Польше – 99 %, в Бельгии – 90 %. Высокий процент в таких странах, как Словакия (83 %), Словения (93 %), Венгрия (68 %).

Протестантские течения наиболее распространены в Дании (94 %), Норвегии (97 %), Швеции (89 %), Финляндии (84 %). В России, Румынии, на Украине и в Эстонии большинство верующих являются последователями православной церкви (87, 88, 82 и 64 % соответственно).

Вместе с тем процессы миграции привели к появлению новых религий, прежде всего, ислама: во Франции – 8 %, в Бельгии – 6 %, Швеции – 5 %, Швейцарии – 5 %, Великобритании – 4 %, Германии – 4 % [2, с. 288–291].

Как отмечает современный российский исследователь Ф. О. Плещунов, «за несколько последних десятилетий мусульмане не просто стали неотъемлемой частью европейского общества. Они изменили культуру этого общества. Большинству европейцев сегодня достаточно просто пройти по улицам родного города, чтобы узнать, как выглядит мечеть, понять разницу между традиционной одеждой, которую предпочитают носить пакистанцы или выходцы из стран арабского мира... число мечетей во Франции удвоилось за последние 10 лет и сегодня превышает отметку в 2 тыс. строений. Самая новая из них, рассчитанная на 2 тыс. молящихся, была открыта во время Рамадана 2010 г. в Страсбурге. Вскоре должна открыть свои двери мечеть на 7 тыс. человек в Марселе, городе, где мусульмане составляют 25 % от населения (250 тыс.)» [5].

При этом европейская политкорректность мешает называть вещи своими именами. Немецкий политический деятель Тило Саррацин, написавший книгу о «самоликвидации Германии», вместо предметного обсуждения приведенных им аргументов и цифр был освистан как «расист и ксенофоб». Аналогичным образом политические деятели Европы, публично провозглашающие необходимость защиты исконных (т. е., христианских) европейских ценностей, оказываются в политическом гетто, когда обилие поданных голосов не приводит даже к рассмотрению предлагаемых ими альтернатив (как, например, с французской партией «Национальный Фронт» М. Ле Пен). Нередко, впрочем, неполиткорректные политики Европы просто гибнут в автомобильных катастрофах (как лидер австрийских националистов Йорг Хайдер) или от рук убийц-одиночек (как голландский политик Пим Фортейн).

Впрочем, провал «политики мультикультурализма», т. е. надежды на то, что представители разных религий и культур будут жить вместе, подчиняясь правилам гражданского общества западного типа, признали канцлер Германии А. Меркель, президент Франции Н. Саркози, британский премьер-министр Д. Камерон. Однако признание этого факта не способно избавить Европу от десятков миллионов мусульман. Вообще, провал мультикультурализма является (в полном соответствии с концепциями А. Тойнби) показателем того, что западная цивилизация уже не способна предложить представителям незападного мира какие-либо идеалы.

Арабы во Франции, пакистанцы и индусы в Англии, турки в Германии – это все уже фактически новые этносы, утратившие многие черты коренных этносов своей исторической Родины, в частности, язык, но и не влившиеся в состав принявшей иммигрантов нации. Неслучайно самоидентификация цветных европейцев носит характер возвращения к своей исконной религии, для большинства – ислама. Заметим, что «исламский ренессанс» более характерен для цветных уроженцев западных

стран, в то время как их собственные родители обычно не проявляют религиозного рвения. Матери большинства мусульманок, вышедших на уличные демонстрации в Париже в защиту хиджаба, хиджаб никогда не носили. Удивляться этому не приходится. В форме защиты мифологизированной традиции проявляется национализм новых этносов. Как отмечает Э. Смит, «национализм – совсем не то, чем он кажется самому себе. Культуры, которые он требует защищать и возрождать, часто являются его собственным вымыслом или изменены до неузнаваемости» [3, с. 74]. При этом сама западная цивилизация уже не может привлечь к себе многих собственных граждан заморского происхождения. Ведь ранее западная цивилизация несла христианство, железные дороги, демократические принципы. Теперь же в основном западная культура ассоциируется только с массовой культурой, однополыми браками и «биг-маками».

По мнению К. Дойча, национализм играет компенсаторскую функцию, создавая чувство единства и защищенности маргиналов во враждебной среде чужого общества. Теперь новых европейцев, весьма многочисленных и укорененных в европейских странах, продолжающих при этом ощущать себя маргиналами, сплачивают новые мифы (например, экзальтированное восприятие колониального прошлого исторической Родины) и традиционная религия в фундаменталистской обертке, резко противопоставляющей «высокую мораль» разложившемуся в результате «сексуальной революции» Западу.

Но это все является проблемой Европы. Есть существенная разница в расселении мусульман: в России они проживают на своих исконных территориях, а в Европе мусульманские анклавные представляют совсем новую, пришедшую извне тенденцию, воспринимаемую европейцами как чуждую. «Пришлые» мусульмане в России из числа «гастарбайтеров» из республик прежней советской Средней Азии пока не демонстрируют высокой религиозности. В Средней Азии обычно действительно склонны преувеличивать влияние исламского фактора, который на деле (спасибо 70 годам советской власти) незначителен. Для сравнения можно привести результаты исследования, проведенного среди женщин-мигранток в Москве: лишь 10,3 % респонденток из Средней Азии назвали себя очень религиозными, в том числе 8 % киргизок, 9 % таджичек, 14,1 % узбечек (в отличие от поголовной религиозности в тех же арабских странах) [4]. Однако в 60-х гг. XX в., когда началась массовая иммиграция мусульман в страны Западной Европы, для «гастрабайтеров» также не был характерен высокий уровень религиозности. Зато второе и третье поколение некоренных европейцев начинает демонстрировать свою принадлежность к исламскому миру. Таким образом, Россия в принципе также может столкнуться с проблемой неинтегрированных в общество мусульман.

Политика приводит к тому, что деятелям Церкви и светским сторонникам усиления роли религии в жизни страны приходится проводить активные действия, иногда подобные деятельности остальных политических организаций: создавать политические партии, массовые организации, профсоюзы, прессу и электронные СМИ. Политическая идеология, вдохновляющаяся религиозными учениями, называется клерикальной, или клерикализмом (от латинского *clericalis* – церковный). Впрочем, существуют также и антиклерикальные партии, ставящие целью уменьшение и устранение влияния Церкви на политику и создание светского государства. В основу каждого политического движения, основанного на религиозном учении, положено осмысление священных текстов. В зависимости от трактовки религиозно-политические идеологии делятся на фундаменталистские, модернистские и традиционалистские. Фундаментализм призывает вернуться к фундаменту, к основам веры. Модернисты, напротив, стараются осовременить вероучение, по-новому истолковывая священные тексты. Большинство же верующих остаются традиционалистами, воспринимая Церковь такой, какая она есть на сегодняшний момент. Политические движения, основанные на религиозных учениях, ближе к фундаментализму. Это связано с тем, что верующие, активные в политике, более критично относятся к традиционной господствующей церкви, считая, что она не способна отстаивать их права, так как она, как правило, поддерживает существующий строй. Фундаменталисты, осуждающие официальную церковь и резко оппозиционно настроенные к власти, более способны увлечь за собой массы активных верующих. Наоборот, правящие режимы чаще стремятся осовременить вероучение для обоснования своей власти.

Таким образом, десекуляризация мира в значительной степени носит характер подъема именно религиозного фундаментализма. И все же десекуляризация мира имеет свои пределы. Поскольку религиозные институты не смогут решить стоящие перед обществом проблемы, то рано или поздно возникнут новые светские альтернативные существующему порядку идеологии. Уже сейчас видны первые черты возвратной волны к секуляризации. Терпят поражения на выборах партии, которым полную поддержку оказывают духовные лидеры. Как и во всякой закрытой корпорации, во всех без исключения крупных конфессиях возникает коррупция. Расколы или внутренние конфликты охватывают наиболее значимые конфессии мира. Наконец, хотя десекуляризация мира могла проходить только в фундаменталистской обертке в виде требований вернуться «к истокам» веры, по мере того, как господствующая религия становится частью государственного аппарата, в ней все более усиливаются вновь модернисты. И означает это одно – ресекуляризация мира не за горами. В конце XIX в. Ницше провозгласил, что Бог умер. Но умер сам Ницше. Без Бога скучно в этом мире, что не означает вечность власти от его имени и по поручению в земном мире.

### Список литературы

1. Бек У. Общество риска: На пути к иному модерну. – М.: Прогресс-Традиция, 2000.
2. Кафанова Е. Н., Мчедлова М. М. Религиозность в России и Европе / Россия в Европе: по материалам междунар. проекта «Европейское социальное исследование» / под общ. ред. А. В. Андреевской, Л. А. Беляевой. – М.: Academia, 2009.
3. Смит Э. Национализм и модернизм». – М., 2004.
4. URL: <http://demoscope.ru/weekly/2011/0465/analit02.php>.
5. URL: <http://i-r-p.ru/page/stream-exchange/index-28384.html>

### **Методологические основы научного анализа религиозной деструктивности**

В статье рассмотрены основные подходы к изучению некоторых радикальных состояний, свойственных религиозной жизни современного общества, и задачи по минимизации их негативных последствий. Автор предлагает определение религиозной деструктивности и описывает возможные формы противодействия ей. В статье раскрыты принципы подготовки социальных работников, которые могут оказать специализированную помощь и поддержку жертвам деструктивных культов.

The article deals with major approaches to study some radical states characterizing modern religious life as well as with the task(s) to minimize their negative results. The author offers the definition of religious destructivity and possible forms to counteract it, and principles of educating social workers who could help victims of destructive cults.

**Ключевые слова:** религиозная деструктивность, новые культы, социальная работа с культистами.

**Key words:** religious destructiveness, new cults, social work with those belonging to the cults.

В современном российском обществе происходят системные преобразования, затрагивающие основы мировоззрения, иерархии жизненных ценностей каждого человека и всего общества. Процесс обновления содержания общественного сознания разворачивается по многим направлениям, в том числе и как возрастание интереса к религиям, воспринимаемым в качестве устойчивого носителя непреходящих ценностей человеческого существования. Это явление в целом можно расценивать как позитивное, дающее дополнительный импульс для развития духовного богатства личности и социума. Однако одновременно с этим идеологический плюрализм, свойственный демократическому устройству жизни общества, некоторыми его членами был воспринят и реализуется до сих пор как возможность вести пропаганду любых воззрений и учений без учета их совместимости с национальными интересами, с ментальными и культурными особенностями российских народов.

Особенностями современного этапа развития религиозности массового сознания являются: рост количественных показателей религиозности (частота действий культового характера может говорить об укреплении религиозного сознания, но может и не затрагивать ценностные ориентации личности); укрепление политических позиций традиционных религиозных организаций (личный рейтинг лидеров религиозных организаций быстро изменяется, зачастую зависит от внешних причин); замедление количественного роста и внутреннее укрепление религиозных организаций протестантского толка (эти объединения не исчерпали свои перспективы, а вошли в новый этап своего развития); распространение массового интереса к вневероисповедным представлениям и организациям (магия, оккультизм, сатанизм, знахарство, нетрадиционное оздоровление, астрология и т. п. становятся источником успешной коммерческой деятельности, несмотря на полное отсутствие полезной отдачи); проявление внешней, обрядовой стороны религиозности (многие участники культовой деятельности поглощены только ею, не обращая внимания на проблемы внутреннего самосовершенствования); установление и выполнение правовых норм государственно-церковных отношений (государство приняло общие правила для деятельности религиозных организаций, но даже в нормативных актах, не говоря о практике, усматривается приоритет одних организаций над другими) [8, с.186].

Приоритет в обществе имеют организации, называемые традиционными, но налицо некоторое расхождение в представлениях о традиционности в религиозной сфере, которые свойственны статистике, праву, религиоведению и богословию. Отметим, что нетрадиционные не означает деструктивные. Не может быть признаком неблагонадежности срок существования или факт отсутствия у религиозного объединения соответствующей регистрации. Трудности в определении сущности и характера деструктивности не означают, что антиобщественные проявления со стороны религиозных объединений не должны подвергаться правовому разбирательству, а обществу и отдельным людям не нужно реагировать на эти проявления и защищаться от их негативного влияния. Речь идет о том, насколько сложно в условиях так непросто достигнутой религиозной свободы объективно, справедливо и тактично решить вопрос о том, где находится граница этой свободы. То, что она существует, очевидно и для светского общества, и для церковного народа.

«Часто под религиозной личиной осуществляется деятельность совершенно далекая от религиозных целей», – заявил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в ходе встречи с общественностью Архангельска, отвечая на вопрос о возможности введения наказания за нанесение личности в результате сектантской деятельности психологического ущерба и вреда здоровью.

«Самое главное, чтобы псевдорелигиозные группы не уродовали духовно людей. Не отрывали их от Родины, не делали их иностранцами в своей собственной стране. ... Когда мы узнаем, что родители теряют детей, что кто-то теряет жилплощадь, деньги только потому, что некто, прикрываясь религиозной фразеологией, все это умело отобрал, одурачил, превратил своих жертв в легко управляемых несвободных личностей, – это, конечно, представляет не только духовную, религиозную, но и общественную опасность... В нашем обществе существует устойчивое убеждение, что религиозный экстремизм – а речь идет об экстремизме – конечно, должен быть ограничен законодательно» [9].

В российском обществе пока нет целостной системы правовых, экономических, мировоззренческих и культурных рычагов противодействия негативным влияниям антигуманных идеологических систем, лукаво именующих себя религиозными. Государственная система социальной помощи и поддержки, а также негосударственные социальные организации пока не в состоянии оказывать эффективное противодействие религиозной деструктивности. Это обусловлено тем, что в общественном сознании нет пока даже единого мнения о том, что с полным основанием считать религиозной деструктивностью.

Содержание термина «религиозная деструктивность» следует понимать достаточно широко. В смысловое поле нашего анализа в данном случае должны быть включены все конкретные факты, а главное, их причины, когда речь идет о нарушениях нормального, позитивного функционирования личности на разных уровнях социальной организации и в различных сферах общественной деятельности, вызванных принадлежностью человека к определенному религиозному объединению, его преданностью идее, доктрине, вероучению. В рамках такого понимания религиозной деструктивности можно говорить о наличии, по крайней мере, двух типов этого явления. К первому типу оказываются причастными все группы еретического (крайне обновленческого) или, наоборот, ортодоксального (консервативного) характера, которые существуют в границах доктрин традиционных религиозных организаций. Обычно можно утверждать, что такие группы внутри прочных социальных институтов – католической, православной, протестантских церквей, исламских и иудейских организаций – при всей опасности распространяемой ими религиозной нетерпимости и розни появляются внутри вероисповедных сообществ не из-за какого-то «дефекта» содержания вероучения, а в связи с особыми свойствами сознания части верующих. Эти особенности сознания определенной, к счастью немногочисленной, части верующих заключаются в ярко выраженном стремлении кардинально обновить давно существующие трактовки некоторых важных религиозных установлений, тотально (у всех верующих) повысить накал эмоционального переживания смысла собственной жизни, радикальными способами решить некоторые сложные социальные проблемы

своего бытия. Эта часть верующих убеждена, что именно их представления о «правильном» образе выражения религиозного чувства и эталонах религиозного поведения являются истинными, остро нуждаются в горячем отстаивании и защите любыми средствами и, более того, должны быть скорейшим образом внедрены в практику на благо всей организации верующих. Таких верующих наука, публицистика и богословие называют фанатиками или фанатично верующими.

Обычно религиозные фанатики выбирают путь противостояния политике официального руководства, считая её соглашательской, недостаточно правильно отражающей требования догматов вероисповедания, или несвоевременной, отстающей от потребностей изменяющегося общества. И в том, и в другом случае борцы за чистоту веры стремятся не разрушить или полностью трансформировать традиционный религиозный институт, а использовать ресурсы, уже имеющиеся в распоряжении объединения верующих, войти в верхние этажи управленческой структуры через получение организационных полномочий и идеологического превосходства.

Несмотря на значительную реальную общественную угрозу, которую представляет собой деятельность религиозных фанатиков по разжиганию межрелигиозной и национальной розни, по распространению терроризма и других видов физического насилия, разъяснительная работа среди людей, примкнувших или сочувствующих фанатикам, является, главным образом, задачей самой религиозной организации. Общество через систему правоохранительных органов борется с прямыми последствиями их деятельности, через институты информации и пропаганды разъясняет пагубность подобных действий, но разубедить, перевоспитать фанатично верующего, привести его к мысли о необходимости преодолеть заблуждения в вопросах веры может только религиозный (церковный) авторитет. Поэтому работа по формированию в сознании верующих ориентации на определенные приемлемые для общества и религиозного объединения формы проявления религиозных чувств – целиком задача собственно религиозной организации, ее специальных структур, руководящих звеньев. Традиционные российские религиозные организации много времени и сил посвящают делу преодоления элементов религиозной деструктивности подобного типа внутри собственных рядов, способствуя гармонизации общественных интересов в целом.

Другой тип религиозной деструктивности представлен объединениями, часто называемыми религиозными деструктивными культами. По нашему мнению, они представляют собой гораздо большую опасность для общества уже потому, что деструктивность содержится в них изначально – в их учении, в способах его распространения. Опираясь на собственные представления о высшем благе и смысле человеческого существования, представители подобных организаций стремятся разрушить традиционные религиозные структуры, объединяющие верующих,

занятым активным созиданием на пользу всего общества. Они выступают и против многих других общественных институтов, регулирующих жизнь социума. Поэтому задача противостояния процессу вовлечения людей в данные объединения, минимизации негативных последствий от участия в них – общая задача, выполнять которую призваны все элементы гражданского общества – общественные объединения и союзы, политические и религиозные организации. Кроме того, государство в данной сфере должно следовать принципу интолерантности, – т. е. всеми законными средствами отстаивать и поддерживать нормы осуществления прав на духовный рост, соответствующие культуре и традициям народов России, четко определить понятие религиозной деструктивности в системе права.

В современном общественном сознании зачастую происходит смешение терминов «секта», «тоталитарная секта», «культ», «деструктивный религиозный культ», «новое/нетрадиционное религиозное движение». Это смешение происходит потому, что в конце XX в. появились элементы, принципиально отличные от прежних сект и культов – объединения верующих, собравшихся для активного осуществления определенных религиозных ритуалов, нацеленных на достижение актуальной для них цели. Их основное отличие – не столько в заявках на новое вероучение, сколько в тоталитарно-деструктивном характере деятельности с использованием современных методов воздействия на личность, в маскировке меркантильной сущности духовной риторикой и в исключительно агрессивном прозелитизме (т. е. распространение учения культа и вовлечение в сферу своей деятельности новых членов). Деструктивные религиозные культы – это группы людей, отличающихся чрезвычайной преданностью какой-либо личности и неэтично применяющих манипулятивные методики убеждения и контроля. Примерами таких методик служат: изоляция от бывших друзей и семьи, доведение до истощения, использование специальных способов повышения внушаемости и рабского повиновения, мощное групповое давление, управление информационным потоком, нивелирование индивидуальности и критического умения правильно оценивать ситуацию и свою роль в ней, формирование полной зависимости от группы, страха перед уходом из нее. Все это предназначено для достижения целей групповых лидеров в ущерб адептам, их семьям и обществу.

Именно поэтому научный анализ сущности и форм религиозной деструктивности, выработка методологических основ для дальнейшего совершенствования специфических методов социальной работы с лицами, пострадавшими от деструктивных религиозных культов, становятся весьма актуальными.

Следует признать, что исследование проблемы влияния на человека со стороны деструктивных религиозных объединений было начато на Западе (в США) раньше, чем в отечественной науке. На Западе лояльное отношение общества к различным религиозным (и иным) объединениям

давно стало повсеместным. Однако ситуация второй половины XX в. показала, что без общественного контроля и соблюдаемых границ безопасности свобода слова и убеждений стала оборачиваться распространением в американском обществе таких явлений, которые стали нарушать общественный порядок и безопасность. Роберт Лифтон в книге «Реформирование мышления и психология тоталитаризма» [17] раскрыл восемь критериев, характеризующих контроль сознания: средовой контроль, мистическое манипулирование, требование чистоты, культ исповеди, священная наука, передергивание языка, доктрина выше человека и разделение существования. На основании предложенных подходов были проведены сотни экспериментов по социальной психологии. Все результаты многолетних экспериментов, наблюдений и опыта психологического консультирования людей, попавших под влияние деструктивных культов, получили концентрированное выражение в трудах Стивена Хасена. Две его работы – «Освобождение от психологического насилия» [14] и «Противостояние сектам и контролю над сознанием» [13], переведены на русский язык и широко известны.

Отечественная наука также имеет ряд достижений в области исследований религиозной деструктивности. Более позднее обращение к данной проблеме обусловлено ситуацией в российском обществе, опытом и наследием длительного насаждения воинствующего атеизма и закономерной реакцией общества, преодолевшего период официальной безрелигиозности в форме стремительно нарастающего интереса к любым видам верований.

Проблемами, связанными с деятельностью религиозных объединений деструктивного характера, с начала 90-х годов XX в. отечественная наука занимается достаточно активно. Эти вопросы привлекают внимание не только религиоведов, специализирующихся в сектоведении, но ими занимаются историки, психологи, социологи, философы, культурологи, что говорит о сложившейся практике междисциплинарного подхода к изучению такого явления, которое определяется терминами «секта», «культ» и «деструктивный культ». В трудах современных российских исследователей рассматриваются проблемы «обновления» религиозности, вопросы научной типологии и классификации действующих религиозных объединений<sup>1</sup>.

Выводы отечественных исследователей оказывают определенное воздействие на формирование государственной политики в сфере общественно-конфессиональных отношений. Так, И. Я. Кантеров отстаивает свою точку зрения на деятельность нетрадиционных для российского общества религиозных организаций, которые называет «новыми религиозными движениями» [3], и как заместитель председателя Экспертного

---

<sup>1</sup> В качестве наиболее значимых можно назвать диссертацию Я.В. Грусмана [1], работы А. Дворкина [2], В.Л. Карнаевича [4], В.С. Свечникова [10], Д. Таевского [11], В.М. Чернышева [15], В.Б. Шапаря [16] и др.

совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции РФ непосредственно влияет на формирование правовых критериев определения наличия религиозной деструктивности.

Обществом уже признана необходимость противостоять негативно-му влиянию тех мировоззренческих систем, которые разрушают внутренний мир личности, наносят урон общественным интересам и в результате губительно сказываются на состоянии национальной безопасности. В настоящее время происходит сложный выбор средств этого противодействия, среди возможного набора которых рассматривается и социальная работа, представленная государственной системой социальной защиты населения. Это обусловлено тем, что миссия социальной работы состоит в том, чтобы люди были в состоянии реализовать свой потенциал, вести полноценную, насыщенную жизнь, чтобы предотвратить дисфункции социальных отношений [12, с. 9]. Признавая, что деятельность некоторых религиозных объединений разрушает динамическое равновесие общественных отношений, мы должны признать, что граждане, вовлеченные в подобные религиозные объединения, а также члены их семей нуждаются в целенаправленной помощи и поддержке, которую в состоянии оказать система социальной защиты с помощью методов и технологий, присущих теории и практике социальной работы. Однако до настоящего времени вся возможная помощь лицам, попавшим под влияние деструктивных религиозных культов, рассматривалась исследователями только как вид психологической помощи и была отнесена к компетенции психологов-консультантов.

В практическом плане социальная работа – это осуществляемая профессионально подготовленным специалистом деятельность по оказанию помощи людям, нуждающимся в ней, не способным без посторонней помощи решать свои жизненные проблемы [12, с. 14]. Следовательно, лица, вовлеченные в деструктивные религиозные культы, члены их семей и другие близкие люди являются объектом социальной работы. Эти положения осуществляются на практике, когда социальные работники оказывают помощь и поддержку клиентам, обратившимся в органы социальной защиты с претензиями на деятельность религиозных организаций. Но параметры этой помощи не могут удовлетворять участников процесса, поскольку у современного российского социального работника нет достаточного уровня знаний и полномочий для оказания эффективной помощи в данных случаях. Разработка специальных технологий оказания помощи и поддержки лицам, вовлеченным в деструктивные религиозные культы, а также членам их семей, которые могут быть успешно реализованы именно работниками системы социальной защиты населения, является насущной задачей современного этапа развития российской теории и практики социальной работы.

Методология социальной работы с лицами, попавшими под влияние деструктивных религиозных культов, отражена в следующих положениях.

1. Основными результатами деятельности деструктивных религиозных культов в современном российском обществе является обострение противоречий между правами личности на выбор и исповедание любых убеждений и ответственностью личности перед обществом, ожидающим определенного позитивного вклада личности в экономическое, социально-культурное и политическое развитие социума. Это является фактором обострения иных социальных противоречий и наносит урон национальной безопасности страны.

2. Сущность деструктивных религиозных культов проявляется, прежде всего, в реализации антигуманными методами стремлений организаторов объединений к власти и материальному обогащению за счет эксплуатации тяги людей к духовному обновлению, за счет прямого обмана и нарушения основных прав личности, а также ущемления прав и интересов общества.

3. Особенности процесса формирования культовой зависимости является использование манипулятивных методов воздействия и создание трансформированной личности. Условия, в которых происходит формирование подобной личности, определяются общим уровнем развития общества, состоянием системы социальной работы и свойствами личности и взаимодействуют в ситуации атаки деструктивных религиозных культов комплексно.

4. Главными чертами трансформированной личности является подавленная воля, отказ от прежних социальных связей, моральная и эмоциональная выхолощенность. Это приводит к асоциализации, дезинтеграции и депривации личности, что значительно снижает качество жизни не только самой личности, но и микросоциума, а также всего общества.

5. Основными принципами социальной работы с лицами, попавшими под влияние деструктивных религиозных культов, являются принципы гуманизма, информированности, толерантности – интолерантности, критичности, культурного соответствия, единства прав и обязанностей, альтернативности, которые могут быть реализованы с помощью применения специальных технологий.

6. Первоочередными задачами в подготовке социальных работников являются: повышение общего уровня правовой осведомленности, религиозных знаний; оснащение специальными психологическими знаниями и умениями; формирование компетенций в применении методов и технологий противодействия культовой зависимости. Различными способами это может быть достигнуто в процессе очного обучения и в рамках системы переподготовки и повышения квалификации.

В рамках научной школы Российского государственного социального университета, сложившейся под руководством академика РАН

В.И. Жукова, разрабатывается методика помощи лицам, оказавшимся в поле влияния религиозной деструктивности, силами специалистов – социальных работников, социальных педагогов и психологов. Автором статьи опубликовано несколько работ, посвященных данной проблеме<sup>1</sup>, и разработан практикум для обучения технологиям оказания помощи, которыми с успехом овладевают студенты РГСУ.

### Список литературы

1. Грусман Я.В. Новые религиозные движения как социокультурный феномен современного российского мегаполиса: дис. ... канд. социолог. наук. – СПб., 2007.
2. Дворкин А. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. – Н. Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 2002.
3. Кантеров И. Деструктивные, тоталитарные, далее везде. –URL: <http://www.galactic.org.ua/SLOVARI/f-4.htm> (дата обращения: 20.09.2011).
4. Карнацевич В. Л. Пятьдесят знаменитых сект. – Харьков: ФОЛИО, 2004.
5. Лобазова О.Ф. Деструктивные религиозные культы и социальная работа // Социальная политика и социология. – 2011. – № 11. – С. 127–135.
6. Лобазова О.Ф. Роль религиозности в становлении жизненной позиции личности // Психология человека в трудной жизненной ситуации. Вып.4: сб. науч. ст. – М.: РИЦ АИМ, 2010. – С. 27–30.
7. Лобазова О.Ф. Целостность личности и религиозная деструктивность // Социальная ортобиотика: на пути формирования инновационного знания: коллект. моногр. – М.: РИЦ АИМ, 2010. – С. 39–46.
8. Лобазова О.Ф. Эволюция религиозности в России: моногр. – М., 2009.
9. Патриарх Кирилл. Речь в Архангельске. – URL: <http://kistine.ru/sects/sectssigns.htm> (дата обращения: 20.09.2011).
10. Свечников В.С. Религиозность и магические мистификации в массовом сознании // Социолог. журн. – М., 2003. – № 1.
11. Таевский Д. Секты мира. – СПб., 2007.
12. Технологии социальной работы: учеб. / под ред. В.И. Жукова. – М.: Изд-во РГСУ, 2011.
13. Хассен С. Противостояние сектам и контролю над сознанием. – М.: АСТ, 2006.
14. Хассен С. Освобождение от психологического насилия. – СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2001.
15. Чернышев В.М. Сектоведение. Ч. 3: Методы и формы вовлечения в деструктивные культы. – М., 2010.
16. Шапарь В. Б. Психология религиозных сект. – Минск: Харвест, 2004.
17. Lifton R. J. Thought Reform and the Psychology of Totalism. NY: W.W. Norton and Company, Inc., 1961.

<sup>1</sup> См.: Лобазова О.Ф. Деструктивные религиозные культы и социальная работа [5], Лобазова О.Ф. Роль религиозности в становлении жизненной позиции личности [6], Лобазова О.Ф. Целостность личности и религиозная деструктивность [7].

### **Искусство в контексте религиоведения**

В статье рассмотрена природа отношений двух культурных феноменов: искусства и религии (особенно монотеистических традиций, главным образом, христианства). Особое внимание обращается на проблемы религиозного искусства (церковного, конфессионально-определенного и внеконфессионального секулярного) и религиозного в искусстве.

The article treats the nature of relationships of two cultural phenomena – art and religion, concentrating on monotheistic traditions, Christianity in particular. Special attention is devoted to religious art (ecclesiastic, that of particular confessions) and nonconfessional secular art, as well as to the problem of the religious in art.

**Ключевые слова:** религия, искусство, религиозное искусство, культовое искусство, христианское искусство, религиозный аиконизм.

**Key words:** religion, art, religious art, hieratical art, Christian art, religious aniconism.

Для религиоведения искусство интересно не столько само по себе (что составляет предмет изучения соответствующих дисциплин), а в связи и в соотношении с религией. Можно сказать, что в религиоведении проблема «искусство и религия» выделилась в особую область исследования. Здесь оба феномена традиционно а priori рассматриваются как взаимосвязанные и анализируются именно «в связке»<sup>1</sup>. Так, в обобщающей статье [10], опубликованной в авторитетном энциклопедическом издании, выделяются (учитывая экономические, гендерные, политические, социальные, религиозные концепции) пять типов отношений: подчиненное положение искусства относительно религии, их равносильность и постоянная борьба; взаимозависимость равных сил, обитающих в одной культурной среде; их независимое действие, безотносительное друг к другу; смешение присущих им особенностей вплоть до невозможности различить, где искусство, а где религия. В этой по-своему эталонной работе рассмотрены три фундаментальные модели религиозного отношения к искусству: иконическое, аиконическое и иконоборческое, которые присущи той или иной религии в разные периоды ее истории. Так как каждая религия мира по мере своей эволюции трансформирует отношение к искусству, то ни одна из выделенных моделей не константна.

Обширная статья завершается признанием, что в области исследований искусства и религии нет ни признанной методологии, ни академического словаря терминов потому, что искусство, как и религия, игнорирует классификации и универсальные определения. Получается, что никто толком не знает, что же такое искусство и религия, ускользающие от всяких попыток ограничить их научными рамками, но почти все убеждены, что они крепко связаны друг с другом, в том числе отношениями конфликта<sup>1</sup>.

Конечно, свое отношение к проблеме в целом и к своему «партнеру» высказывает религия, особенно христианство, которое в отличие от родственных авраамических религий имеет многовековой опыт выражения себя в изобразительном искусстве. Впрочем, следует отметить, что последние десятилетия отмечены интересом к изобразительной практике в иудаизме и исламе: археологические открытия XX в. поставили под сомнение привычную уверенность в «природном» аиконизме их создателей.

Фигуративные изображения в иудейских катакомбах, позднеантичных и раннесредневековых синагогах стали объектом пристального внимания и горячих дискуссий. Открытия в области прочтения древних еврейских текстов, в частности раввинистической литературы, в тесной связи с археологией, открывают богатые возможности диалога и лучшего понимания места искусства в иудаизме, нежели это было возможно прежде. Очевидно, что иудейская изобразительность (сам факт ее существования и ее формальные характеристики) в греко-римский период ставит вопрос о внешних культурных воздействиях на национальную и религиозную идентичность. Следует заметить также, что под «искусством» понимается то в материальной культуре, что древние могли считать хорошо сделанным и соотносится с греческим «техне». Фигуративные изображения стенных росписей синагоги в Дура-Европос, мозаичные полы в Бет-Альфа, Бет-Шеане, На'аране вызвали дискуссии об их связи с богослужебной синагогальной практикой.

Интересно, что если аиконизм раннего христианства объясняется, как правило, генетическим наследием иудаизма и исполнением второй заповеди Декалога [14], то в среде еврейских ученых рассматривается вопрос о влиянии на христианскую изобразительность иконографии, сложившей в иудейской практике в греко-римский период<sup>2</sup>. В утверждении нового понимания отношения иудаизма и искусства знаковой можно считать книгу, изданную под редакцией известного историка Сесила Рота, представляющую иллюстрированную историю искусства нации от библейских истоков до наших дней [16]. Не менее значимыми события-

<sup>1</sup> См., напр.: Laeuchli S. Religion and Art in Conflict: introduction to a cross-disciplinary task [18], Безансон А. Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества [1].

<sup>2</sup> О методологических проблемах интерпретаций синагогальной иконографии, об отношении с христианской иконографией см. подробнее [20, p. 593–612.]

ми, свидетельствующими о возобладании позиции, признающей существование изобразительного искусства, можно считать появление в 1974 г. «Journal of Jewish Art» (с 1979 – «Jewish Art») и создание Центра еврейского искусства в Иерусалимском университете (1979). Но и сейчас термин «еврейское искусство» зачастую выглядит оксюмороном<sup>1</sup>. Всё это означает, вероятно, необходимость обсуждать проблему не только на основе интерпретации материальных памятников в их связи с письменными источниками<sup>2</sup>.

Относительно изобразительной традиции в исламе<sup>3</sup> в течение длительного времени обсуждалась специфическая проблема соотношения терминов и стоящих за ними феноменов – «мусульманское искусство» и/или «искусство мусульманских стран», или более широкое цивилизационное «исламское» и более конкретное, относящееся к области религии – «мусульманское»<sup>4</sup>. Особый поворот проблема нашла в творчестве американского исследователя Олега Грабаря (1929-2011), который почти полвека занимался визуальной культурой ислама. Он задался вопросом, что делает исламское искусство исламским – вера или комплекс социальных, исторических и культурных событий, какие черты присущи исламскому искусству, как оно воздействовало на искусства исламского мира<sup>5</sup>. Это вопросы, суть которых не ограничивается сугубо исламской проблематикой. А что делает иудейское искусство иудейским, а христианское — христианским? Правомочны ли попытки конфессионального определения искусства за пределами культовой практики?

Автор статьи в русскоязычной католической энциклопедии [5, с. 513] различает понятие *церковного* (сакрального) искусства – произведения, прямо или косвенно относящиеся к церковному почитанию Бога – от понятия *христианского* искусства, охватывающего всю совокупность произведений, вдохновленных христианской верой или непосредственно посвященных христианской тематике.

Религиоведческую классификацию эстетико-религиозных объектов, «отталкиваясь от психологии религиозно-художественного творчества», предлагает московский философ В. С. Глаголев: (1) сакральное искусство

---

<sup>1</sup> Так, автор Нового энциклопедического словаря изобразительного искусства пишет, что народ книги не создал своего изобразительного искусства, что подтвердила, в частности, большая выставка еврейских художников (Берлин, 1907), которая не продемонстрировала ничего еврейского, кроме национальности представленных авторов [3, с. 242–246].

<sup>2</sup> См. недавно изданный сборник статей «Еврейское искусство в европейском контексте» [7].

<sup>3</sup> То, что изобразительность в исламской традиции не ограничивается книжной миниатюрой, блестяще подтверждают выставки – например, прошедшая в Эрмитаже в начале нового века [8], [9].

<sup>4</sup> О последнем различении см. в обзорной книге Барбары Бренд [2, с. 10–11].

<sup>5</sup> См., напр.: Grabar O. The formation of Islamic art [15].

во – то, что включено в обрядово-культовую систему той или иной религии; (2) конфессиональное (по замыслу, направленности и исполнению) искусство, но не включенное в обрядовую сферу; (3) внеконфессиональное религиозное искусство, содержащее серьезную мировоззренческую проблематику; (4) произведения, где религиозная тематика используется исключительно для самовыражения; (5) широкий круг феноменов христианского искусства, созданных сторонниками «евангельского христианства», теми, для кого различия между христианскими конфессиями несущественны [4, с. 11–13].

В вопросе классификации протестантская энциклопедия<sup>1</sup> идет за П. Тиллихом, выделившим четыре уровня возможных отношений: (1) искусство, относящееся не к религии, а к человеческому существованию вообще, например, импрессионисты, включая Моне и Ренуара; (2) искусство, имеющее отношение к предельным вопросам, но не идущее дальше человеческой конечности, например, Ван Гог, Пикассо, Шагал; (3) религиозное искусство, которое не излагает никаких экзистенциальных проблем и поэтому оказывается иррелигиозным, например, изображения Христа Уорнера Соллмана – к которым часто относятся как к "иконам" американского протестантизма; (4) искусство религиозное и по стилю, и по содержанию, которое создает корреляцию между существованием и теологией, например, «Распятие» Грюневальда.

Понятно, что изображение, которое изготавливают как непреходящий элемент культа с конфессионально определенными традициями его осуществления, имеет выраженную конфессиональную особенность, которая может быть узнаваема (опознаваема) не только членами общины. Что же касается внекультового изобразительного искусства на христианский сюжет, то могу предположить, что выяснить конфессиональную ориентацию вещи без каких-то специальных «подсказок» скорее всего не удастся. Сами по себе герои и события священной истории могут быть просто узнаваемыми персонажами в знакомых зрителю ситуациях и не вызывать переживаний, которые объективно или субъективно можно считать христианскими/религиозными. То есть, если о религиозном характере искусства судить по сюжету, то просто надо признать его особым жанром, наряду с историческим (вспомним, что в русском академическом искусстве картины на сюжеты священной истории включались в исторический жанр) или бытовым со сходными задачами и способами выражения. Может ли быть (или считаться) христианским произведение, в котором нет никаких визуальных связей с христианством, например, известная «Герника» Пикассо? Тиллих считал эту картину великим христианским произведением. Но его позиция не является

---

<sup>1</sup> Протестантская интерпретация искусства и его взаимоотношения с религией в обширной энциклопедической статье [18, р. 172–182].

преобладающей [19, р. 23]. Зритель-христианин может привнести свою религиозность практически в любое художественное творение, возможно, даже вопреки авторскому замыслу?

И сегодня многие художники создают картины на известные христианские сюжеты, в которых легко соединяются старые классические образы и образы маскульты (например, картина британского художника Петера Блейка *Venice Beach Madonna* (1996)). Они привлекают внимание как внесением нетрадиционных элементов в глубоко традиционные образы (например, бронзовая скульптура *Christa* (1975)<sup>1</sup>) англичанки Эдвины Сандис, так и использованием скандально нетрадиционных материалов. Так, показанная на выставке в Лондоне картина современного британского художника Криса Офили *The Holy Virgin Mary* (1996) была написана слоновьиими экскрементами, «краской», которой он пользовался и прежде, и которая была отсылкой к его африканским истокам. Не хотел ли здесь художник соединить христианство, бывшее частью его домашнего воспитания, со своими культурными и этническими корнями, и насколько должен быть подготовлен зритель, чтобы расшифровать этот «месседж»? Или *Piss Christ* – работа американского фотографа Андреса Серрано, представляющая собой фотографию распятия, погруженного в урину автора. Это соединение самого почитаемого образа и человеческих телесных отправления – оскорбление или одна из попыток разрешить задачу, которую веками решали художники — передать в Распятии человеческую природу Христа?<sup>2</sup> И их поиски тоже могли вызвать шок и недовольство. Достаточно вспомнить изменения, которые произошли в искусстве эпохи Возрождения. В средневековой композиционной системе координат движением, происходящим лишь в двух измерениях (вверх/ вниз, вправо/ влево), указывается место персонажа и вещи в мире. В ренессансной картине шкала пространственных ценностей определяется передвижением вперед или в глубину. Перспектива может подчинить фигуру пространству или сделать ее господствующей над пространственной средой, и отсчет ведется не «от неба» (выше или ниже), а от зрителя (ближе или дальше относительно переднего плана). В картине Андреа Мантеньи «Мертвый Христос» перспектива выполняет роль жестокой машины особенно наглядно<sup>3</sup>.

Может ли быть религиозным искусство, не связанное с религией ни генетически, ни функционально, ни сюжетно? Как полагал английский поэт и теоретик Т. Е. Халм (Thomas Ernest Hulme), если религия принадлежит к действительности, всецело отделенной от органического и неор-

<sup>1</sup> В узнаваемой иконографии Распятия распятой на кресте жертвой представлена женщина, и название подчеркивает гендерную инверсию.

<sup>2</sup> Обзоры и интерпретации современных художественных поисков см. [22, р. 19–46; 24, р. 110–118].

<sup>3</sup> Подробнее см. работу И.Е. Даниловой [6, с. 41–43].

ганического миров, то подлинно религиозное искусство должно отказаться от изображений человека и природы. Подлинно религиозное отношение происходит не из очарования жизни, но из чувства абсолютных ценностей, в искусстве это находит выражение в использовании форм, которые можно назвать геометрическими<sup>1</sup>. Одни и те же абстрактные формы могли представлять и анонимность конвейера, и анонимность мистического откровения. Малевич говорил, что когда чувствовал только ночь внутри себя, тогда он постиг новое искусство. Это переживание вполне согласовывается с опытом средневековых святых. Особый «мистический аромат» для Кандинского имел треугольник. Он сказал, что вхождение острого угла треугольника в круг производит действие не менее сильное, чем палец Бога, прикасающийся к пальцу Адама у Микеланджело<sup>2</sup>.

То есть как бы и каким бы ни являло себя искусство в мире, оно необозримо связано с религией? Обоснование этого суждения ищут не только в области культуры, но и на уровне индивидуального опыта.

Один из наиболее обсуждаемых (если не сказать модных) подходов – психологический: опыт религиозный и опыт художественный сопоставляемые как способы выражения, искусство как язык не столько религии, сколько священного. В последней трети XX в. очень популярной стала трансперсональная психология, довольно быстро проникшая и в интересующую нас тему. Приведу пример. Дэвид Кроунфильд [12, р. 64–67] хочет рассмотреть религию не как некую науку о божественном, а в качестве искусства, где визуализация, рассказ, драма, танец, песнь являются свободным предприятием человеческого духа. Сводит ли такой подход религию к чистой субъективности, к отрицанию за пределами личной фантазии любой реальности, в том числе и божественной? Нет, потому что реальность лежит в природе искусства, оно есть откровение формы, цвета, линии, движения, образца и метафоры реального мира. Религия как метафора: например, мы говорим о «поле» человеческого опыта. Идея поля – метафора, образ или кластер образов, которые можно соединять в мифологию «поля» жизни: как мы боремся с нашими полями, полными сорной травы, соизмеряем и сравниваем их с божественным полем небес, мы можем сохранять надежду на Великого Садовника, который создал поле, придет снова и т. п. [12, р. 66]. Трудно оспаривать то, что и искусство, и религия были бы невозможны вне че-

<sup>1</sup> Цит. по: Rosenberg H. *Metaphysical Feelings in Modern Art* [23, p. 224].

<sup>2</sup> Цит. по: Rosenberg H. *Metaphysical Feelings in Modern Art* [23, p. 225]. Что хотел сказать художник и что мы смогли услышать и понять? Ссылки на рассуждения самих авторов как будто открывают завесу тайны. А если бы эти переживания не были вербализованы? Не происходит ли просто наложение мнения авторитетного теоретика о религии применительно к тому, как она может быть реализована художественно, на суждение художника о своем опыте, выраженное метафорически, и прочитанное образом, близким переживаниям автора статьи?

ловеческой психики и индивидуального опыта жизни, но насколько общий носитель (общность носителя) обоих опытов определяет необходимость их взаимосвязи?

Устоявшиеся, по крайней мере, на уровне здравого смысла, представления о том, что такое искусство, что такое религия колеблются, размываются, потому что изменяются привычные способы реализации, заявляемые цели и задачи, очертания конечных продуктов. Эти изменения действительно ставят вопрос не просто о том, возможно ли включать новообразования в известные рубрики. Потому что, спрашивая об этом, мы спрашиваем и о том, применимы ли здесь известные классификационные параметры или всякие параметры ситуационны и не несут (не передают) никаких общих смыслов, потому что нет никаких общих смыслов. Потому что в современном мире у каждого своя религия, свое искусство.

Рассуждения о религии и искусстве «вообще», построение их неких идеальных моделей, не может игнорировать того простого факта, что их место и значение в жизни общества меняется, изменяются формы их выражения. Предполагать наличие каких-либо изменений в традиционном подходе к обжитой в науке проблеме можно при наличии «тектонических сдвигов» либо в предмете исследования, либо в исследующих умах. Новые интерпретирующие парадигмы появляются тогда, когда старые становятся или кажутся неработающими, неспособными найти убедительные ответы на сущностные вопросы. Важным фактором здесь являются достижения и открытия в науке, в том числе в смежных областях. В нашем случае это, например, этнология, археология, психология, нейрофизиология и т. п. Смена ракурсов и приоритетов может определяться логикой развития самой науки, но чаще всего это связано с изменениями, происходящими с ее предметом.

### Список литературы

1. Безансон Ален. Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. – М., 1999.
2. Бренд Б. Искусство Ислама. – М., 2008.
3. Власов В. Иудейское искусство // Власов В. Новый энциклопедический словарь изобразительного искусства: в 10 т. Т.4. – СПб., 2006. – С. 242–246.
4. Глаголев В.С. Культурологические аспекты художественно-эстетической проблематики в современном религиоведении // Фундаментальные проблемы культурологии: в 4 т. Т. III: Культурная динамика / отв. ред. Д. Л. Спивак. – СПб., 2008. – С. 11–13.
5. Горелов А. Искусство церковное // Католическая энциклопедия. Т. II. – М.: Изд-во францисканцев, 2005. – С. 513.

6. Данилова И.Е. О композиции картины кватроченто // И. Данилова От Средних веков к Возрождению: Сложение художественной системы картины кватроченто. – М., 1975. – С.41-43.
7. Еврейское искусство в европейском контексте: сб. ст. / сост., общ. ред. и вступ. ст. Ильи Родова. – Иерусалим; М., 2002.
8. Земное искусство – Небесная красота. Каталог выставки. – СПб.: Славия, 2000.
9. Пиотровский М.Б. О мусульманском искусстве. – СПб.: Славия, 2001.
10. Apostolos-Cappadona Diane. Art and religion // Encyclopedia of Religion, second edition. V.1. 2005. P. 493–506.
11. Capps Walter H. Theology as Art Form. Journal of the American Academy of Religion, Vol. 50, No. 1 (Mar., 1982), Published by: Oxford University Press. – URL: <http://www.jstor.org/stable/1462159>. P. 93–96.
12. Crownfield David. Art and Religion: Presences // The North American Review, Vol. 268, No. 1 (Mar., 1983), Published by: University of Northern Iowa. – URL: <http://www.jstor.org/stable/25124387>. P. 64–67.
13. Dean William. Radical Empiricism and Religious Art // The Journal of Religion, Vol. 61, No. 2 (Apr., 1981), pp. 168-187 Published by: The University of Chicago Press. – URL: <http://www.jstor.org/stable/1202790>.
14. Finney Paul Corby. The Invisible God: The Earliest Christians on Art. – New York: Oxford University Press, 1994.
15. Grabar Oleg. The formation of Islamic art – Yale: University Press, 1987.
16. Jewish Art: An Illustrated History. Contributors: Cecil Roth – editor. Publisher: McGraw-Hill. Place of Publication: New York, 1961.
17. Jin Hee Han. Art // Encyclopedia of Protestantism. V. 1. Entries A-C / Hans J.Hillerbrand, editor. – Routledge, New York, London. 2004. P. 172–182.
18. Laeuchli, Samuel. Religion and Art in Conflict: introduction to a cross-disciplinary task. – Philadelphia: Fortress Press, 1980.
19. Lee I. Levine. The Ancient Synagogue: The First Thousand Years. Second edition. –Yale University Press / New Haven & London, 2005. P. 593–612.
20. Martin F. David. What Is a Christian Painting? // Leonardo, V. 10, No. 1 (Winter, 1977).
21. Martland, Thomas R. Religion as Art: An Interpretation. – State University of New York Press, 1981,
22. Meyer Jerry D. Profane and Sacred: Religious Imagery and Prophetic Expression in Postmodern Art Journal of the American Academy of Religion, V. 65. No. 1 (Spring, 1997), P. 19-46. – URL: <http://www.jstor.org/stable/1465817>.
23. Rosenberg Harold. Metaphysical Feelings in Modern Art // Critical Inquiry, V. 2. No. 2 (Winter, 1975), P. 217–232 Published by: The University of Chicago Press. – URL: <http://www.jstor.org/stable/1342900/>.
24. Williamson Beth. Christian Art. A Very Short Introduction. Published in the United States by Oxford University Press Inc., New York, 2004. P. 110–118.

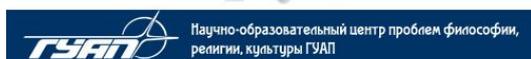
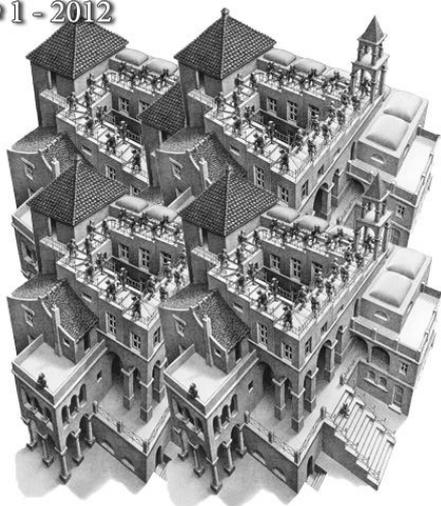
## ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ЦЕНТРЫ И ЖУРНАЛЫ

*Д. У. Орлов, О. Н. Ноговицин, Д. С. Бирюков,  
В. Л. Иванов, И. А. Протопопов*

### **Einaí: проблемы философии и теологии**



№ 1 - 2012



В июне 2012 г. вышел в свет первый номер научного журнала «Einaí: проблемы философии и теологии», представленный в двух версиях, – печатной и электронной ([www.einai.ru](http://www.einai.ru)). Его издание – первый плод работы **Научно-образовательного центра проблем философии, религии и культуры**, открытого в 2011 г. при Санкт-Петербургском государственном университете аэрокосмического приборостроения (ГУАП) по инициативе ныне покойного заслуженного деятеля науки Российской Федерации, действительного члена международной академии высшей школы и Гуманитарной академии Российской Федерации доктора философских наук

*Валерия Николаевича Михайловского*. Директором центра (с 2012 г.) является декан Гуманитарного Факультета ГУАП кандидат экономических наук *Константин Викторович Лосев*, научным руководителем центра – кандидат философских наук *Дмитрий Сергеевич Бирюков*. Деятельность Центра направлена на реализацию междисциплинарных научных исследований при поддержке государственных научных фондов, издательскую работу, подготовку образовательных программ и экспертизу научных проектов. Журнала «Einaí: проблемы философии и теологии» является медийным органом Центра.

Проблемно-тематическое поле нового издания определяется совмещением двух принципиальных исследовательских горизонтов: историко-фило-софский анализ предшествующей философской и теологической

традиции и актуальные формы современного философского дискурса. Такое совмещение создает определенный эпицентр напряженности, поскольку ситуацию современности легче всего идентифицировать, опознавая пафос ниспровержения традиции. Это ниспровержение не состоит в прямолинейном отрицании – его определяющим моментом является встроенный механизм демаркации актуального поля осмысления опыта постольку, поскольку этот опыт накладывается на плотные отложения закрепленных форм знания, выполняющих в основном мемориальную функцию наследия и памятников мысли. Хайдеггер, создавший концепт «деструкции истории онтологии», выводит традицию из сокрытия ее учредительного начала. Он настаивает на необходимости удерживать различие между усвоенными формами философского знания и усилиями мысли, в которых оно было получено. Не традицию важно возобновлять, мысля вослед великим предшественникам и изображая из себя карликов на плечах гигантов, а повторять по возможности само усилие мышления, даже если гиганты окажутся у тебя на плечах и будет казаться, что они раздавят тебя в лепешку, – то самое усилие, откуда вышла философия и которое не возобновится, если всерьез полагать, что сумма предшествующих усилий осталась в истории, в ее осадочном слое.

Эта логика определяет условную историческую ось, в соответствии с которой построены рубрики журнала. Первым разделом выступают «Философские и теологические исследования современности», где авторы обретают плацдарм для хоть и строгого, но все-таки необусловленного конкретной традицией или временным периодом опыта актуальной рефлексии над фундаментальными вопросами философского и теологического знания. Последующие разделы – «Немецкий идеализм: истоки и влияния», «Схоластическая традиция и ренессансный гуманизм», «Античная традиция и патрология» – предусматривают как специальные исследования по малоизученным в отечественной историко-философской традиции явлениям и персоналиям той или иной эпохи, так и публикацию переводов оригинальных текстов, сопровождаемых подробным историко-философским комментарием. Раздел «Методологические штудии» посвящен обсуждению проблем, связанных с механизмами взаимодействия различных гуманитарных дисциплин в отношении традиционных феноменов культуры, будь это текст, его перевод и интерпретация или какая-либо культурная практика и формы ее исторической легитимации. В разделе «Thesaurus» помещаются работы известных отечественных ученых-гуманитариев, опубликованные в свое время в малотиражных изданиях и в силу этого оказавшиеся практически неизвестными и недоступными современному читателю. Наконец, в разделе «Рецензии» печатаются развернутые отзывы на недавно вышедшие издания российских и зарубежных исследователей.

Первый раздел открывается статьей А. Н. Исакова «Бог и Бытие: христианство и философия», в которой рассматривается проблема совместимости Бытия и Бога как фундаментальная проблема традирования философского знания, его зависимости от начальных условий, всегда требующих некоторого доопределения в конкретной культурно-исторической ситуации. Современная ситуация после Хайдеггера и неудачи экзистенциальной философии может быть охарактеризована как *ослабление Бытия* (термин Джанни Ваттимо). Возможно, одним из следствий этого будет усиление идеи Бога, ее роли как смыслообразующего фактора. Сейчас – настаивает автор – весьма актуален осмысленный диалог философии и христианской теологии в общем концептуальном поле. В статье А. К. Секацкого «Неспешность: онтологические и теологические аспекты» дан анализ ситуации современности, которая обнажает онтологическое измерение скорости: мир в своих наиболее существенных моментах предстает как сумма скоростей. Аналитика повседневности при этом обнаруживает сужение диапазона, эрозию наиболее глубоких и основательных практик присутствия. В качестве «компенсирующей добродетели» выступает неспешность, прежде бывшая ограничивающим фактором рефлексии, неким препятствием понимания. Однако, поскольку хронопоезис мира свидетельствует о слипании скоростей, неспешность становится нестираемым «знаком препинания», предотвращающим падение в неразличимость. Анализируется роль неспешности в экономике, в искусстве и в повседневной коммуникации. Особое внимание обращается на судьбу произведения как привилегированной формы объективации человеческого присутствия. Д. У. Орлов в статье «От конституирования к поэзису: герменевтический метод Хайдеггера» исследует возможные способы деконструкции ключевого тезиса феноменологии Гуссерля об интенциональности сознания, согласно которому сознание не бывает «ни о чем», оно всегда «о чем-то», обладает формой неопределенно-всеобщей предметной направленности. В трансцендентальной феноменологии возможен лишь отрицательный ответ на вопрос: «существует ли мир за пределами интенций?» или, переформулировав его в терминах «теории открытого горизонта предметов возможного сознания»: «можно ли разомкнуть и переступить горизонт?». Хайдеггер предполагает здесь перспективу положительного ответа, но только при условии следования вопросу о бытии (*die Seinsfrage*), который оказывается уже не трансцендентально-феноменологическим, а герменевтическим, – требующим специального инструмента, особых «ушей», способных уловить зов бытия с обратной стороны горизонта, определяющего границы трансцендентального поля сознания. Автор рассматривает пути преодоления интенциональности Хайдеггером, его способ обращения с «вещью», приходящей на смену феноменологическому «предмету», образование ландшафта и складок бытия на месте «ровной» имманентности.

Раздел «Немецкий идеализм: истоки и влияния» связан с репрезентацией предшествующей «трансцендентальному повороту» Канта теолого-метафизической проблематики. Статья В. Л. Иванова «*Principium omnium primum*: место принципа противоречия в порядке экспликации понятия сущего в науке онтологии Христиана Вольфа» посвящена истолкованию места принципа противоречия в онтологии Хр. Вольфа и определению сущностных черт этой науки. Значение принципа противоречия у Вольфа рассматривается в качестве «индикатора» особенного понимания метафизики как методически выстроенной науки онтологии, и на основании этого очерчивается специфическая форма новой, т. е. нововременной, онтологии Вольфа в целом в сравнительном соотнесении с местом принципа противоречия в схоластической метафизике (на материале трактата Фр. Суареса). В статье И. А. Протопопова «Проблема онтологического доказательства и понятие о трансцендентальном идеале в философии Канта» обсуждается центральная тема докритической философии Канта – возможность теоретического доказательства существования Бога. Исследовательский интерес сосредоточен на развитии Кантом в ранних работах «онтологическом» доказательстве, ставшем предметом умолчания в разделе о трансцендентальном идеале «Критики чистого разума», где ниспровергается под именем «онтологического» картезианский аргумент, прежде уже подвергнутый критике в докритический период. Завершается раздел публикацией перевода вводной части «Метафизики» Александра Готлиба Баумгартена (пер. М. М. Позднева, В. Л. Иванова, Т. В. Антонова), включающей предисловие к первому изданию, пролегомены ко всей метафизике, к её первой части («Онтология»), и первую главу этой части. Этот школьный компендиум как наилучший, по мнению Канта, служил ему общей рамкой лекционных чтений по метафизике в течение всей его педагогической карьеры. Публикацию перевода предваряет обширная статья В. Л. Иванова «“Метафизика” Баумгартена в традиции немецкой школьной философии XVIII в.».

Общая тема для материалов, представленных в разделе «Схоластическая традиция и ренессансный гуманизм», – конституция и способы понимания бесконечного сущего, т. е. Бога. В разделе помещены две статьи и один перевод схоластического текста с латыни. Тематически раздел делится на две части. Первая посвящена малоисследованному трактату «О неинном» Николая Кузанского – одного из виднейших теологов позднего христианского платонизма, которого нередко относят также к ренессансной философии. Статья О. Н. Ноговицина «Концепция *coincidentia oppositorum* и критика принципа противоречия Аристотеля в позднем трактате Николая Кузанского “О неинном”» посвящена проблеме мышления и именования различия конечного тварного и бесконечного творящего сущего. Автор статьи разбирает понятие или имя «неинного» у Николая Кузанского как попытку представить это различие и помыслить

«немыслимое», т. е. божественное. Автор рассматривает различные импликации этого понятия в контексте критики Николаем Кузанским учения Аристотеля о противоречии. Вторая часть раздела посвящена традиции схоластической теологии в лице одного из знаменитейших представителей Высокой схоластики – «Тонкого Учителя» Иоанна Дунса Скота. Статья В. Л. Иванова «Вопрос Дунса Скота об интенсивной бесконечности в Троице в контексте истории жанра теологических вопросов *Quodlibet*. Предисловие к переводу» является историко-философским вступлением к публикуемому в этом же разделе переводу V вопроса *Quodlibet* францисканского теолога Дунса Скота. Статья является попыткой контекстуализации теологического исследования Скота и содержит большое количество малоизвестных современному отечественному читателю сведений по истории знания, а также по истории главной «институции знания» латинского Запада – средневекового университета. В статье представлен и охарактеризован общий план всего трактата *Quodlibet* Скота, поясняется структура и практика университетской диспутации «о чем угодно», описывается история теологического жанра «Каких угодно вопросов», указывается место этого сочинения Дунса Скота в истории жанра и в его собственной академической карьере. Также в статье содержатся замечания о принципах и особенностях переводческой стратегии, воплощенной в данном переводе. За вводной статьей следует выполненный В. Л. Ивановым перевод текста Дунса Скота «Какие угодно вопросы. Вопрос V. Есть ли отношение происхождения [в божественном] формально бесконечное». В этом трактате Дунс Скот эксплицирует свое фундаментальное понятие интенсивной бесконечности в отношении бесконечного (божественного) сущего и разрешает вопрос о том, бесконечно или конечно само отношение, конституирующее божественное Лицо в Троице. Данный вопрос вполне адекватно репрезентирует то единство метафизики и откровенной теологии, которое лежало в основании всей традиции схоластического перипатетического богословия Средневековья.

Сквозными темами для материалов, представленных в разделе «Античная традиция и патрология», являются концепты бесконечности и идентичности. Каждый из материалов так или иначе связан с одним из этих концептов либо с ними обоими. Так, статья М. Н. Варламовой «Есть ли сила без материи? О бесконечной силе в “Физике” Аристотеля» посвящена интерпретации бесконечной силы первого двигателя в «Физике» Аристотеля. В переведенной с чешского языка статье Ленки Карфиковой «Имена и вещи согласно Евномию Кизическому и Григорию Нисскому» (пер. И. Г. Бея) затрагиваются вопросы, связанные с тематикой идентичности словоформ в понимании представителей про- и противоникейской партий в древней Церкви. В статье В. М. Лурье «Идентичность человеческой личности по Иоанну Филопону: физическое тело в пространстве и человеческое тело в воскресении», как следует из ее названия, обсужда-

ются важные аспекты понимания идентичности человеческой личности, пожалуй, самым значимым представителем византийской философской мысли – Иоанном Филопоном. Д. С. Бирюков в публикации «Τό ἄπειρον: аспекты понимания у Иоанна Филопона, поздних платоников и св. Иоанна Дамаскина» исследует различные парадигмы понимания концепта бесконечности у древних авторов. В приложении к статье публикуется перевод релевантных отрывков из сочинений Аммония Александрийского, Иоанна Филопона и Симпликия (пер. З. А. Барзах).

В разделе «Методологические штудии» А. В. Ахутин обсуждает трудности, с которыми сталкиваются при переводе философских понятий. Философское понятие глубоко связано с семантикой языка, внутри которого складывается. И в то же время предмет, к которому оно относится, как бы впервые возникает в своеобразной логике умозрения и определяется ею. Так что для философских систем в принципе отсутствует общий внефилософский тезаурус, которым можно было бы воспользоваться для перевода. В результате на месте очевидного различия, как в случае греческих имен «идея» или «космос», используемых сегодня для перевода соответствующих терминов греческой философии, возникает буквальная омонимия. Этой загадке посвящена статья «“Омонимия” в переводе философских понятий».

Программа публикаций раздела «Thesaurus» открывается нашумевшей в интеллектуальной среде 60-х годов прошлого века статьей А. И. Доватура «Платон об Аристотеле». Парадоксальная уже по своему названию тема этой статьи, в которой классик российской филологической науки анализирует похвальные слова Платона в адрес Аристотеля, сохраненные *Vita Marciana* и *Vita Aristotelis Latina* (Платон называл дом своего ученика «домом читателя», и когда Аристотеля не было среди слушателей, говорил: «ум отсутствует»), обращает читателя к сложным вопросам роли письма и речи в философском умозрении в эпоху классической Греции. Публикация сопровождается полемическим – но и выступающим знаком глубокой благодарности – послесловием М. М. Позднева.

Последний раздел номера включает в себя две рецензии: М. Н. Варламовой на книгу А. Aichele «*Ontologie des Nicht-Seienden: Aristoteles – Metaphysik der Bewegung*», и А. Г. Погоняйло на книгу И. А. Протопопова «Проблема существования Бога и вопрос о бытии в философии Канта».

*Главный редактор журнала* – Ноговицин Олег Николаевич  
e-mail: [nogovitsin@einai.ru](mailto:nogovitsin@einai.ru).

*Ведущие редакторы:*

Артёменко Н.А., Орлов Д.У., Протопопов И.А., Погоняйло А.Г., Иванов В.Л., Бирюков Д.С., Антонов Т.В.

*Общий электронный адрес редакции* – [editors@einai.ru](mailto:editors@einai.ru)

### Сведения об авторах

**Арзуманян Максим Юрьевич** – ассистент кафедры информационных технологий в экономике, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций имени проф. М. А. Бонч-Бруевича; e-mail: maxim.arzumanyan@gmail.com

**Буланенко Максим Евгеньевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Дальневосточный федеральный университет (г. Владивосток); e-mail: bulanenko@list.ru

**Вольф Марина Николаевна** – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник сектора истории философии, Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск); e-mail: wolfarch@yandex.ru

**Грачев Владимир Иннокентьевич** – доктор культурологии, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: vig1947@mail.ru

**Давыденкова Антонина Гилеевна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: ant-daga@mail.ru

**Даниелян Наира Владимировна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Национальный исследовательский университет «МИЭТ» (Москва, Зеленоград); e-mail: vend22@yandex.ru

**Демидова Ольга Ростиславовна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: ord55@mail.ru

**Дорофеев Даниил Юрьевич** – доктор философских наук, доцент кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций имени проф. М. А. Бонч-Бруевича; e-mail: dandorof@rambler.ru

**Извеков Аркадий Игоревич** – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин, Институт специальной педагогики и психологии (Санкт-Петербург); e-mail: arkady.izvekov@gmail.com

**Конева Анна Владимировна** – кандидат философских наук, доцент, заведующая сектором фундаментальных исследований культуры, Санкт-Петербургское отделение Российского института культурологии; e-mail: akoneva@list.ru

---

**Коротков Николай Александрович** – кандидат философских наук, доцент кафедры высшей математики, Балтийский государственный технический университет «Военмех» им. Д. Ф. Устинова; e-mail: korotkovna.spb@yandex.ru

**Лебедева Галина Николаевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: gal\_le@list.ru

**Лобазова Ольга Федоровна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии, религиоведения и теологии, Российский государственный социальный университет (Москва); e-mail: yashik211@rambler.ru

**Львов Александр Александрович** – аспирант философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: camenes@yandex.ru

**Мочалова Ирина Николаевна** – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: Mochalova@yandex.ru

**Поповкин Андрей Владимирович** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела этнографии, этнологии и антропологии, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока и Дальневосточного отделения РАН (г. Владивосток); e-mail: andrey.popovkin@gmail.com

**Розанова Марья Сергеевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и психологии, Государственная морская академия имени адмирала С. О. Макарова; e-mail: mariaroz@mail.ru

**Семёнов Михаил Геннадьевич** – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: parik515@mail.ru

**Сидоров Алексей Михайлович** – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: melmot33@rambler.ru

**Степанова Анна Сергеевна** – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии факультета философии человека, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена; e-mail: a-step@mail.ru

**Терехович Владислав Эрикович** – аспирант кафедры философии науки и техники философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: smysly@mail.ru

**Толстикова Ирина Ивановна** – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой культурологии и межкультурных коммуникаций, Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологий, механики и оптики;  
e-mail: [tolstikova\\_irina@mail.ru](mailto:tolstikova_irina@mail.ru)

**Тульпе Ирина Александровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет;  
e-mail: [tulpei@rambler.ru](mailto:tulpei@rambler.ru)

## ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ

• Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» (серия философия) принимаются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем истории философии и современной философской мысли.

• Обязательным условием публикации результатов кандидатских исследований является наличие отзыва научного руководителя, несущего ответственность за качество представленного научного материала и достоверность результатов исследования. Публикации результатов докторских исследований принимаются без рецензий.

• Рецензирование всех присланных материалов осуществляется в установленном редакцией порядке. Редакция журнала оставляет за собой право отбора статей для публикации.

### Требования к оформлению материалов

Материал должен быть представлен тремя файлами:

#### 1. Статья

Объем статьи не менее 18 и не более 26 тыс. знаков с пробелами. Поля по 2,0 см; красная строка – 1,0 см. Шрифт Times New Roman Cyr, для основного текста размер шрифта – 14 кегль, межстрочный интервал – 1,5 пт.; для литературы и примечаний – 12 кегль, межстрочный интервал – 1,0 пт.

Ссылки на литературу оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: [5, с. 56–57]. Список литературы (по алфавиту) помещается после текста статьи.

Фамилия автора печатается в правом верхнем углу страницы над названием статьи.

В левом верхнем углу страницы над названием статьи печатается присвоенный статье УДК.

#### 2. Автореферат

Автореферат содержит:

- название статьи и ФИО автора – на русском и английском языках.
- аннотацию статьи на русском и английском языках объемом 300–350 знаков с пробелами.
- ключевые слова и словосочетания (7–10 слов) на русском и английском языках.

### **3. Сведения об авторе**

Содержат сведения об авторе: фамилия, имя, отчество полностью, место работы и занимаемая должность, ученая степень, звание, почтовый адрес, электронный адрес, контактный телефон.

В случае несоблюдения настоящих требований, редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись.

Статью, оформленную в соответствии с прилагаемыми требованиями, можно:

- выслать по почте в виде распечатанного текста с обязательным приложением электронного варианта по адресу: 196 605 Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10. Кафедра философии и социологии, каб. 110.

- отправить по электронной почте: *E-mail*: [vestnik\\_lgu@list.ru](mailto:vestnik_lgu@list.ru) или [mochalova@yandex.ru](mailto:mochalova@yandex.ru) (только статьи для серии философия)

Статьи принимаются в течение года.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал.

При передаче в журнал рукописи статьи для опубликования презюмируется передача автором права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Гонорар за публикации не выплачивается.

*Редакционная коллегия:*

196605, Санкт-Петербург,  
г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10

*тел.* (812) 479-90-34

*E-mail*: [vestnik\\_lgu@list.ru](mailto:vestnik_lgu@list.ru)

*Для заметок*

*Научный журнал*

**Вестник**  
Ленинградского государственного университета  
имени А. С. Пушкина

**№ 3**

**Том 2. Философия**

Редактор *В.Л. Фуришатова*  
Технический редактор *Н.В. Чернышева*  
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 28.09.2012  
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16  
Печать трафаретная. Усл. печ. л. 13,25  
Тираж 500 экз.  
Заказ 827